

ALLARGANDO IL PANORAMA. Sui manuali di teologia morale fondamentale (1970-1987)

SOMMARIO: *A. Introduzione; B. Analisi dei Manuali: Handbuch der christlichen Ethik; Demmer; Pinckaers; Curran; Grisez; Moser-Leers; C. Conclusione.*

A. INTRODUZIONE

Prosegue lo studio, pubblicato su questa stessa rivista⁽¹⁾, avente per oggetto la presentazione dei manuali di teologia morale fondamentale (d'ora in poi = tmf oppure mf); ora però lo sguardo si allarga dalla lingua italiana a quelle tedesca, francese, inglese, spagnola e portoghese.

L'allargamento è notevole e offre una visione sicuramente ricca dei manuali di tmf recenti; ma esso non avanza pretese di completezza. Anzi è chiaro fin dall'inizio che non è in sé giustificato discriminare eventuali pubblicazioni in altre lingue: in questo senso la scelta è arbitrariamente limitata dalla nostra capacità di lettura; né se ne deve ricavare l'idea che esse siano secondarie quanto a valore intrinseco. È inoltre possibile che, anche dopo accurata ricerca, alcune opere nelle lingue sopradette ci siano rimaste ignote; così come è spiacevole che di altre siamo in grado di fornire solo il titolo ed eventualmente qualche recensione, senza che ci sia stata possibile una consultazione diretta. Essendo tuttavia questo un lavoro "aperto", preferiamo segnalarle al lettore interessato piuttosto che ignorarle del tutto. Escluse dal panorama restano ancora l'etica protestante e ortodossa, benché non manchino opere valide e rappresentative⁽²⁾.

(1) A. BONANDI, *Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)*, in *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 449-494. L'espressione: (e insieme se universalità e immutabilità possano essere semplicemente identificate), che per errore si trova alla quinta e sesta riga di p. 475, va invece posta alla trentaduesima riga di p. 474. Alla bibliografia offerta nell'articolo si aggiunga R. GALLAGHER, *Fundamental Moral Theology 1975-1979. A bulletin-analysis of some significant writings examined from a methodological stance*, in *Studia Moralia* 18 (1980) 147-192.

(2) Ecco una segnalazione bibliografica relativa al periodo qui considerato: *Anglican Theological Review* 61 (1979) number 1; (teologia anglicana). K. CAUTHEN, *Process Ethics: A Constructive System*, New York, Mellen, 1984; (teologia del processo). J.M. GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective 1: Theology and Ethics*, Chicago, University of

Se già nel primo articolo non poteva essere totalmente univoco il concetto di "manuale", ora il rischio aumenta; intendiamo comunque attenerci alla descrizione là proposta che include il compito sistematico e insieme quello (sinteticamente) informativo. Resta che di alcune opere non è chiaro il carattere di manuale: in questo caso vengono menzionate in nota; ciò avviene anche per alcune pubblicazioni che talora, a dispetto del titolo, risultano parziali quanto al nostro intendimento, o non ci sembrano rilevanti per l'assunto di questo studio, che, in continuità col primo, si propone di fare il punto sulla elaborazione sistematica e complessiva della mf. Ciò importa da una parte il confronto con l'impostazione manualistico-casuistica e dall'altra il tentativo di un progetto diverso (ma il "come" è tutto da definire) globalmente unitario e coerente di mf. Seguendo tale assunto limitiamo le informazioni sulle singole opere a ciò che attiene direttamente la nostra questione; aumentiamo la portata del momento descrittivo là dove ci risulti che almeno tutt'ora non siano disponibili altre fonti conoscitive in lingua italiana. Infatti in generale si deve notare una relativa assenza (prima ancora che intempestività) nell'informazione critica rivolta al lettore italiano, se è vero che ad esempio una rivista specializzata come la "Rivista di Teologia Morale" non ha ancora (ci riferiamo alla chiusura dell'annata 1987) recensito opere come lo *Handbuch der christlichen Ethik*, né quelle di G. Grisez, K. Demmer, S. Pinckaers; ciò vale per altre riviste teologiche italiane.

Quale ordine seguire? Nel corso del nostro studio è emerso che i singoli manuali tendono a prodursi e a costituirsi in modo accentuatamente indipendente; così il criterio cronologico perde centralità, mentre i diversi autori mostrano una notevole continuità nella propria storia intellettuale. Per semplificare il lavoro, anche del lettore, preferiamo perciò un ordine solo materiale, quello degli ambiti linguistici, al cui interno studiamo i contributi rilevanti al nostro tema; per lo stesso mo-

Chicago, 1981; (teologia calvinista). S.S. HARAKAS, *Toward Transfigured Life: The "Theoria" of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis, Light and Life, 1983; (teologia ortodossa). S. HAUERWAS, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*, St. Antonio, Trinity University, 1975; *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations into Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1977; *Vision and Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1980; *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1981; *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1983; *Suffering Presence*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1986; (teologia narrativa). J.W. Mc CLENDON Jr., *Systematic Theology 1: Ethics*, Nashville, Abingdon, 1986 (teologia battista). O. O'DONOVAN, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., 1986; (teologia calvinista). T. RENDTORFF, *Ethik. Grundlelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie I*, Stuttgart, Kohlhammer, 1980; (teologia luterana). H.G. ROBINSON, *The Groundwork of Christian Ethics*, London, Collins, 1971; (teologia scozzese-calvinista). H.E. TOEFT, *Perspektiven theologischer Ethik*, München, Kaiser, 1988; (teologia luterana). J. WIEBERING, *Handeln im Glauben. Grundriss der theologischen Ethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982; (teologia luterana).

tivo tutte le citazioni vengono tradotte, e, trattandosi dell'opera sotto analisi, le pagine vengono indicate non in nota, ma nel testo stesso.

B. ANALISI DEI MANUALI

Ambito tedesco

13. *Handbuch der christlichen Ethik*, A. HERTZ — W. KORFF — T. RENDTORFF — H. RINGELING (Hrsg.), Freiburg im Breisgau, Herder, vol. I, 1978.

Si tratta di un'opera di grande rilievo, marcatamente tedesca, che non ha varcato i suoi confini linguistici, nonostante la ricchezza e qualità di molti dei contributi in essa raccolti. Le recensioni hanno scandagliato praticamente tutti gli aspetti centrali di questo "manuale dell'etica cristiana" ⁽³⁾ e facilitano ampiamente il nostro compito. Il primo volume ⁽⁴⁾ dell'opera ne rivela bene lo spirito e l'impianto.

L'introduzione degli editori può essere letta come una dichiarazione di intenti e resta nella sua concisione (tre sole pagine) l'unico punto di supervisione. La partenza viene presa dalle nuove sfide cui l'etica cristiana si trova esposta e che si concentrano nel fattore "scienze", specialmente scienze umane. Infatti proprio «davanti al foro della ragione critica» essa deve mettere alla prova la sua pretesa di universalità, intesa come capacità di «accogliere in sé senza falsificazioni la pienezza delle nuove conoscenze e di tenerle aperte su quel fondamento di speranza che la fede cristiana annuncia». Mentre d'altra parte le diverse scienze «non possono rispondere al problema essenzialmente integrativo circa la ragione umana come ragione morale dell'agire dell'uomo senza sconfinare in problemi filosofici e teologici». Perciò il manuale (ma non è chiaro perché si dia tale denominazione ad un'opera così poco scolastica) intende «presentare i temi dell'etica cristiana nella luce delle nuove domande» (6).

A questo si aggiunge un secondo compito non meno impegnativo, volendo il manuale essere "ecumenico", nel senso che ad esso collabo-

(3) Ecco alcune recensioni: F. FURGER, in *Herder Korrespondenz* 32 (1978) 574-577; J. HEMBERG, in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 23 (1979) 310-317; 28 (1984) 467-470; K. DEMMER, in *Theologische Revue* 75 (1979) 441-450; O. HOEFFE, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 589-601; H. ROTTER, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 102 (1980) 188s.; N. HARTMANN, in *Wissenschaft und Weisheit* 47 (1980) 66-70; V. EID, in *Orientierung* 44 (1980) 131 s.; J. WIEBERING, in *Theologische Literaturzeitung* 105 (1980) 161-170; H. DE LAVALETTE, in *Recherches de sciences religieuses* 70 (1982) 464-468; G. SAUTER, in *Evangelische Theologie* 43 (1983) 297-303. Sulla discussione circa il manuale cf. W. KORFF, in *Handbuch...* III, Freiburg im Breisgau, Herder, 1982, 557-566.

(4) L'opera comprende nell'edizione del 1978 due volumi, cui fu aggiunto un terzo nel 1982, anche in risposta alle critiche.

rano in modo equo teologi protestanti (per lo più luterani) e cattolici, nella consapevolezza, evidenziata dalla storia recente delle rispettive teologie, della presa di distanza da una parte dai manuali di impronta giusnaturalistica della morale cattolica, dall'altra dalla concezione protestante dell'inserimento dell'etica nella dogmatica (cf. *ib.*); ne risulta la felice esperienza di un'ampia possibilità di cooperazione tra i teologi delle due confessioni in campo etico, evidenziata dalla tendenza unitaria (nonostante i molti collaboratori) documentata nell'opera: «Essa cerca di articolare le istanze etiche fondamentali del messaggio cristiano nell'orizzonte dell'attuale coscienza criticamente affinata, al fine di mantenerlo aperto su un discorso universale» (7). Il primo volume rileva e sistematizza i problemi fondativi dell'etica cristiana oggi; il secondo applica i risultati normativi del primo ad alcuni settori concreti della vita morale; il giudizio finale avviene secondo questo criterio detto "integrativo": se l'etica cristiana ha successo nel «rendere intelligibile la forza di orientamento del messaggio cristiano in tutti questi settori a partire dalla rispettiva cosa stessa» (*ib.*); in questo senso anche i contributi del secondo volume rientrano nella concezione generale dell'opera.

Con questa luce interpretiamo la costruzione delle tre parti del primo volume. La prima («la discussione etica del presente») studia la razionalità etica dell'epoca moderna, le attuali forme fondamentali dell'argomentazione etica (teoria della norma, dell'istituzione e dell'identità); la seconda («problemi di orientamento dell'attuale etica cristiana») affronta la specifica identità teologica dell'etica e la sua collocazione nella concreta vita della chiesa, le istanze di mediazione storica della riflessione etico-teologica (scrittura, magistero, rapporto con la teologia dogmatica e con le scienze dell'uomo), e infine le teorie tradizionali della comprensione cristiana della realtà, necessarie per la fondazione del dovere morale (diritto naturale, teoria dei due regni e della signoria regale di Cristo), per sfociare nella proposta della libertà cristiana come concetto orientativo dell'etica cristiana attuale; la terza affronta il tema dell'etica cristiana come scienza dell'integrazione (quanto mai necessaria nell'epoca moderna) del soggetto etico col suo mondo vitale naturale e storico (perciò sociale) in vista della fondazione e realizzazione dell'identità umana (cf. 391-396). Ma l'etica teologica può assolvere tale compito (che è alla fine di mediazione tra interiorità e pragmatismo e «si riferisce a quella triplice scissione dell'io moderno con la natura esteriore, la società e la natura interiore che J. Habermas richiamandosi a Hegel ha evidenziato») (395) solo nel costante scambio con la verità cristiana, le cui fondamentali categorie (creazione, giustificazione, escatologia, riconciliazione) danno consistenza al tentativo di integrare fede e mondo.

La nostra valutazione dell'idea, del progetto di questo manuale parte da alcuni elementi sparsi per raggiungere il nucleo teologico dell'opera. Già nei titoli dei diversi contributi appare la preoccupazione

del presente, dell'attuale; guardando più in profondità si nota però che il referente non è solo immediato, ma ultimamente è l'idea stessa di "modernità", quale si è venuta costruendo (benché in modo controverso) da Cartesio a Kant, a Hegel fino al predominio delle scienze della natura e dell'uomo nel nostro secolo. Di questa lunga e complessa vicenda il manuale rileva (implicitamente o esplicitamente) alcuni segmenti particolarmente significativi: come il concetto di razionalità (L. Honnfelder), l'autonomia etica e la libertà (T. Rendtorff), il soggetto nel suo rapporto con la moderna società funzionale (W. Huber, H. Ringeling) interpretata in forma scientifica. L'idea di modernità del manuale potrebbe essere indicata come "ragione critica": così fanno gli editori nell'introduzione (cf. 6), per sottolineare il rimando al materiale empirico oggetto di conoscenza scientifica e al soggetto trascendentale della libertà, ambedue tendenzialmente ricondotti alla logica della comunicabilità delle rispettive operazioni, conoscitiva e pratica.

Quale teoria etico-teologica l'opera (pur con le differenti accentuazioni dei collaboratori) propone a fronte di tale modernità? In altre parole, come la dichiarazione di intenti diventa manuale svolto di etica cristiana? Qui sorge subito un problema di interpretazione della prima parte: si tratta solo di una informazione sull'attuale discussione di etica filosofica al fine di collocare culturalmente l'etica teologica aggiornandola? Ma questa interpretazione estrinsecistica non è l'unica; e poiché anche la teoria del "praeambulum" sembra inadeguata, né si può riservare sorte migliore all'idea di una "fondazione filosofica dell'etica teologica" (nei due casi infatti resta invariato il carattere analogico del rapporto, cioè l'equilibrio teologico di somiglianza e differenza; le due ipotesi sarebbero del resto difficilmente accettabili dalla teologia protestante), resta che quella prima parte equivalga alla raccolta del materiale, senza però che si conosca quello che si costruirà con esso: una parte alla fine senza forma. Si possono proporre rilievi sulla scelta dei contenuti (nelle loro recensioni O. Höffe nota l'assenza della teoria antiutilitaristica della giustizia di J. Rawls, dell'etica fenomenologica, del metodo ermeneutico e del tentativo di una sintesi dei metodi; J. Hemberg trova povera la presentazione dei problemi di metaetica e di teoria della conoscenza; H. Rotter ritiene molto ampio lo spazio accordato a ciò che interpreta come «presupposti filosofici e antropologici»; mentre H. De Lavalette avverte la mancanza di riferimento a filosofi rilevanti per la riflessione etica, come Nabert, Weil e Lévinas), ma il problema centrale riguarda l'identità della teologia e della teologia morale in particolare. In un altro famoso manuale, lo "Handbuch der katholischen Sittenlehre" diretto da F. Tillmann, la riflessione filosofica resta un corpo separato dentro un manuale teologico. Non sarebbe più corretto abbandonare questi tentativi, inevitabilmente equivoci, e farsi carico di una rigorosa riflessione teorica (sensibile alla critica delle diverse forme dell'etica filosofica) dentro il campo e il metodo della teologia morale? La questione può essere formulata in un altro modo, che in-

terseca il precedente: la costruzione della teologia morale deve privilegiare il rapporto con l'etica filosofica o quello con la teologia dogmatica, e quindi con quale dei rispettivi metodi? Il problema è antico quanto la disciplina di teologia morale; non ci sembra però che possa essere illuminato dalla giustapposizione (anche solo informativa) di una sezione filosofica e di una teologica. Il manuale è effettivamente "costretto" dalla questione; se privilegia il rapporto con l'etica filosofica (questa è la nostra ipotesi interpretativa), tuttavia non trascura temi centrali della dogmatica (è il capitolo secondo della terza parte, che J. Hemberg ritiene nella sua recensione eccessivo), tenta anzi di valorizzarli nella loro valenza di iniziazione all'agire morale, mentre, secondo L. Honnfelder, il rapporto tra etica filosofica e teologica resta «il problema irrisolto dell'epoca moderna» (21; cf. 19-24) e a nostro avviso un problema non chiarito anche nel manuale.

Eppure esso ha una sua proposta: avvertendo l'infelice separazione tra ideale moderno di civiltà e di personalità e fede cristiana nel suo momento etico, tra ragione filosofica e teologica, il manuale punta sulla forza delle categorie di mediazione e integrazione. Esse appaiono già nell'introduzione, ma riaffiorano ogni volta che si affronta il problema della modernità: così non c'è fede cristiana nel presente senza mediazioni storiche (cf. 215s.; e infatti la conformità dell'etica alla scrittura, la chiesa e il suo magistero, il rapporto tra dogmatica ed etica e il significato delle scienze umane vengono compresi come "istanze di mediazione": cf. 243-317). F. Böckle scrive: «Lo specifico dell'etica cristiana non sta nell'"esclusività" delle sue norme di azione, ma piuttosto nella loro "comunicabilità"» (273). E a proposito dell'influsso indiretto, mediato della fede sui giudizi concreti di azione: «L'influsso della fede passa attraverso l'antropologia teologica e la sua dottrina dei beni e dei valori. Esso si compie in un lungo dinamico processo conoscitivo al quale fede e conoscenza umana universale cooperano ultimamente in modo inseparabile» (279). C. Frey parla dell'"humanum" (e dell'antropologia) come decisiva istanza di mediazione tra etica cristiana e scienze (cf. 305s.) e propone uno schema per la formazione di un giudizio etico responsabile (cf. 314-316). Anche al centro delle recenti discussioni sul diritto naturale stanno, secondo A. Hertz, i concetti di umano e di diritti dell'uomo, nel tentativo «di trovare una struttura costante dell'umano, basata su conoscenze di antropologie orientate in senso storico-genetico e sugli aspetti specifici delle culture. ...Ma così il fattore della storicità gioca un ruolo decisivo, poiché la costanza dell'umano... è il risultato di uno sviluppo storico-culturale. ...Perciò non ci può essere alcun umano assoluto. Dunque si deve anche ammettere chiaramente che alle esigenze di diritti fondamentali e diritti umani può competere anche solo una universalità relativa» (336s.)⁽⁵⁾. Lo stesso svolgimento del concetto di libertà cristiana, ad opera di T. Rend-

(5) Il concetto di "universalità relativa" è del tutto coerente?

torff, è pensato come «linea-guida per una identità aperta dell'uomo, nel cui contesto rappresentativo le tradizioni portanti dell'etica e della teologia possano esercitare una funzione integrativa per i nuovi problemi antropologici, sociologici e politici del mondo presente» (388). L'etica teologica adempie tale funzione in quanto fornisce alla realizzazione della libertà la struttura sistematica, delineata in sei punti: l'accoglienza dell'uomo da parte di Dio, la differenziabilità della forma empirica della fede da altre forme dell'agire (libertà religiosa), la libertà dell'individuo (della persona), la comunità degli uomini tra di loro (comandamento dell'amore: «Apertura al mutamento delle norme esterne e dei rapporti sociali non significa che l'etica cristiana si consegna a un infondato relativismo, ma che essa si congiunge con una ragione pratica, utile alla vita») (387), la sensibilità per ogni forma di non libertà, l'impegno per la pace e per la comunità giuridica. Tutte queste sono «conseguenze» (oltre che impegno) del concetto cristiano di libertà, del suo carattere teologico (giudicato immanente alla cultura etica moderna) di relazione da soggetto a soggetto, come libertà accordata e ricevuta (cf. 378-388). Così infine W. Huber può porre la domanda: «fin dove proprio il carattere "teologico" dell'etica teologica la abilita all'opera di mediazione» (391) tra impulsi propri al soggetto agente e condizioni storiche e naturali, mediazione che sola permette di guadagnare criteri per la determinazione dell'agire e che pertanto è costitutiva del compito dell'etica ora identificata come scienza dell'integrazione? Tale concetto dovrebbe offrire la risposta; poiché esso non viene inteso esclusivamente a partire dal sistema sociale, ma «dall'uomo come soggetto agente», integrazione è il «processo della mediazione tra la responsabilità della persona e la struttura propria dei settori oggettivi... nei quali questa responsabilità deve realizzarsi. Questa mediazione non elimina la differenza tra i due poli...» (404).

Ma l'operazione è completa nella prospettiva dell'etica teologica quando essa risale fino al rapporto tra «determinazioni fondamentali della fede cristiana e norme mediante cui il soggetto etico si media col suo mondo vitale, ... tra la giustizia che Dio erige in Cristo e le norme che gli uomini riconoscono nella configurazione del loro mondo...». Escluse l'identità e la pura estraneità, W. Huber afferma che esistono «analogie, corrispondenze» derivanti dal carattere totalizzante della libertà promessa in Cristo, insieme però alla fondamentale differenza che si manifesta nella «provvisorietà e relatività di tutte le norme umane». Questo modello complesso di rapporto (cioè analogia e differenza) impedisce «di trasformare l'Evangelo in una dottrina etica, dalla quale si dovrebbero dedurre norme per questa integrazione, facendolo in tal modo diventare "legge"; nella spiegazione della giustizia di Dio e della sua libertà liberante si tratta piuttosto di formulare quelle esigenze che devono essere fatte valere come criteri per il comportamento dell'uomo col suo mondo...» (398s.). E così W. Huber raggiunge L. Honnfelder: «La concretizzazione dell'esigenza fondamentale (della

fede cristiana), espressa nel comandamento dell'amore, in forma di norme determinate di azione... deve avvenire mediante la ragione normativa propria dell'uomo, attraverso assunzione o abbozzo di un ethos, recezione o invenimento di norme. Se l'esigenza fondamentale... deve essere fatta valere in contesti di azione ogni volta cangianti, il compito di mediarla attraverso la ragione normativa è non concluso, anzi da compiere ogni volta di nuovo. Ma il rapporto tra l'esigenza della rivelazione e la ragione morale dell'uomo non è solo un rapporto di analogia e di corrispondenza, ma anche di differenza e di contraddizione» (20). Appaiono così la tesi centrale: «mediare l'universalità dell'esigenza biblica con la ragione normativa dei destinatari verso il tutto di una prassi di vita razionale...» e il programma di una «mediazione universale» (23). Solo in questo modo si giunge alla costituzione di una identità religiosa, che in quanto integrativa sarà aperta (cf. 505-518).

La recensione di G. Sauter nota di sfuggita che la tendenza alla mediazione e all'integrazione caratterizza il manuale nel suo insieme; esso mira a offrire un riferimento cristiano ad attività strategiche sociali connotate da una precisa coscienza epocale. Ci sembra che ciò definisca bene il punto di vista del manuale e che renda conto della scarsa rilevanza metodologica accordata al legame tra esperienza ecclesiale ed esperienza morale: una chance perduta in un'opera che, così sensibile alla dimensione universale del messaggio cristiano e a carattere ecumenico, non ha valorizzato l'essenziale universalità della chiesa anche quanto alla riflessione, all'insegnamento e alla prassi etica⁽⁶⁾: universalità che non è successiva alla mediazione della ragion pratica, ma fonda piuttosto il rapporto di analogia con essa. Ciò apre la via al punto centrale: il concetto di mediazione e quello affine di integrazione, che talora si sovrappone al primo e sconfina nel suo compito. Essa si compie in due momenti: il rapporto tra il soggetto e il suo mondo naturale e storico da una parte e l'Evangelo e le norme mondane del comportamento umano dall'altra.

Dalla separazione (anomala) viene preso il punto di partenza del pensiero: ad esso (nel caso alla riflessione etico-teologica) spetta di ristabilire i legami. Senonché è possibile sottoporre a critica l'idea pregiudiziale di un soggetto e di una libertà senza mondo, e di un mondo e di oggetti senza libertà: senz'altro è possibile in un'antropologia teologica. La cui assenza è probabile origine del silenzio sull'agire umano: molto si impara dal manuale sul complesso normativo di cui vive l'etica, ma ben poco sull'agente come tale. Questa impostazione (che rende estensibile al manuale la critica di "razionalismo" spesso rivolta alla manualistica morale cattolica) risente della tensione tra noumeno (soggetto della libertà) e fenomeno (mondo della necessità) e tende a ribaltare l'onere della mediazione reale (che a livello di mf resta una media-

(6) Anche l'articolo di F. Böckle non viene incontro a tale istanza (cf. 269-281).

zione formale del pensiero) sui fatti determinati dei singoli settori della prassi umana (e così sulla morale speciale che rischia di essere sovraderminata). Mediazione allora è il compimento materiale di uno schema formale (cf. 108-195: problemi materiali di fondazione dell'etica attuale): essa stabilisce in modo alquanto decisionistico un accordo relativo e provvisorio tra i due in quanto costruisce (ma purtroppo non viene spiegato il "come": solo il risultato della mediazione è visibile) il filtro, meglio è il filtro delle conoscenze (naturali e storiche, comunque scientifiche) rilevanti per l'agire morale. Coglie bene il problema la recensione di K. Demmer quando rileva che la ragione di cui spesso parla il manuale è povera di storicità, così povera da trascurare pesantemente la dimensione esistenziale della moralità (7): il terzo volume colma la lacuna con due capitoli rispettivamente su coscienza e responsabilità (comprende anche il problema del modo in cui valutare beni in decisioni conflittuali e il tema del compromesso etico), colpa e conversione (introduce anche il sacramento della penitenza) (8). Aggiungiamo che ci sembra povera anche di storia della disciplina etico-teologica, cioè di quello sguardo consapevole e critico sulla propria origine, evoluzione e identità che permette di riconoscere con sicurezza i problemi e di evitare il rischio (cui il manuale non sfugge del tutto) di dominanza delle discussioni e pubblicazioni più recenti. In sintesi resta incompiuta la dinamica della libertà (cui infatti non si dedica alcuna ricerca di antropologia fondamentale; essa non può esaurirsi nel prendere coscienza di norme, istituzioni e autorità, ma si compie nell'interpretarle (modificarle, confermarle) e nel dischiudere sensi (ed eventualmente controsensi). Non di dati materiali si interessa anzitutto l'etica, né, come si esprime W. Korff, «della logica "materiale" che condiziona... la realizzazione umana..., del contesto di nessi condizionanti... da cui concretamente risulta l'agire morale e mediante cui anzitutto esso ottiene determinatezza contenutistica e non arbitrarietà materiale...» (84), ma di storia concreta della libertà, da scoprire e verificare. Perciò è possibile mettere in dubbio che il cammino futuro dell'etica (anche teologica) punti «verso una teoria etica comprensiva, che in tutti i suoi passi si fa istruire da ciò che al crescente intervento dell'uomo si dischiude come verità empiricamente scrutabile sulla realtà dell'uomo» (107) e così che all'etica competa un ruolo integrativo o mediativo di tutti gli aspetti dell'umano di volta in volta ipotizzati dalle diverse scienze (ma ciò non dà alcuna giustificazione ad una riflessione etica che operi con un'immagine dell'uomo che comprenda dati semplicemente antiquati): il suo tema è il bene riferito alla libertà dell'uomo che agisce. L'integrazione può essere un "bene" in vista dell'umanizzazione dell'uomo (cf. 105, 305-309, 336-338); il punto capitale però non sono i beni e i mali (su cui il manuale spesso si sofferma), è invece il bene (e il male) (di es-

(7) Questo viene riconosciuto da W. Korff, in *Handbuch...* III, 563.

(8) Cf. ib. 17-194.

si invano si cercherebbe una trattazione esplicita e coerente, col risultato che l'etica cristiana non ha nella sua agenda un tema così rilevante): che non è prodotto di alcuna mediazione o integrazione, ma è originario e ineducibile e per questo promette compimento o integrazione all'uomo.

Il secondo aspetto della mediazione riguarda l'Evangelo e norma di comportamento. Scartata l'ipotesi della semplice deduzione delle seconde dal primo (inteso sia come testo scritto sia come esigenza biblica fondamentale) e quella dell'appiattimento dell'Evangelo (come annuncio di salvezza) su un codice morale intramondano e interumano, ecco la proposta: poiché dall'alto proviene la salvezza (che comporta come esigenza fondamentale il comandamento dell'amore), mentre dal basso provengono le norme morali elaborate dalla ragione normativa dell'uomo, non resta che mediare la prima con le seconde in vista dell'azione, mediazione destinata al successo in base all'assunzione di corrispondenze (oltre che di differenze) tra le due. Ma a questo punto ci sembra mutato il tema: non più quello dell'etica cristiana (che deve essere univocamente cristiana), ma un *tertium* tra esigenza cristiana e un certo ideale morale e culturale (che, certamente, non è necessariamente e del tutto acristiano o anticristiano). Ma la posizione così assunta è discutibile; e il manuale oscilla tra le due possibilità e i due tipi di teologia, col rischio di mettere in ombra il compito proprio della teologia. Da qui le domande critiche: chi è il soggetto della mediazione? È l'Evangelo o la ragione normativa? Oppure essi sono oggetto della mediazione? Quali sono le regole della mediazione, in base a cui decidere se nel caso vi sia tra essi corrispondenza o contraddizione? Mediare significa produrre un termine medio (o dialettico): ma esso esiste nel nostro caso? E da un altro punto di vista: perché la ragione pratica ha un ruolo solo nella formulazione delle norme di comportamento, cioè nella concretizzazione etica della fede, e non a tutti i livelli dell'adesione di fede all'Evangelo? È un modo corretto di distinguere fede e ragione quello che pone da una parte la fede (perché dentro la fede la ragione etica non può avere alcun accesso alla giustizia di Dio?) e dall'altra la ragione normativa (perché la verità cristiana, che non è mai arazionale, abbisogna di una mediazione, pensata come ulteriore e successiva rispetto alla fede, per ispirare saggezza di vita?)? Nella prospettiva teologica è pensabile una tale ragione autonoma, visto che la teologia è la ragione propria della fede? Ed è pensabile una fede che per un certo tratto (quello normativo) è cieca sul bene e sul male?

Si comprende allora la torza con cui il manuale pone il problema dell'integrazione e della mediazione, e perché essa venga affidata all'etica come momento pratico del cristianesimo, visto come quello in cui si esprime in modo compiuto la sua essenziale universalità e così anche perché capitoli della dogmatica divengano principi che permettono all'etica cristiana di svolgere il suo compito integrativo universale (cf. 407-473). Il che ricorda non da lontano E. Troeltsch, citato anche

nel manuale (cf. 206-210; 293): «L'essenza di questa posizione del problema è che l'etica è la scienza sovraordinata e principalissima, nel cui ambito la scienza della religione si inserisce. Oggi non ci si avvicina al problema della religione a partire da una metafisica dalle fattezze eterne, che autonomamente mediante i suoi concetti scopre l'essenza del mondo. Piuttosto dal problema etico universale dei valori e fini ultimi della vita e dell'agire umano si perviene ai concetti religioso-metafisici ivi racchiusi e si determina poi di nuovo dal loro sviluppo la valutazione etica più precisa». Ma poiché i diversi compiti mondani (o fini) non hanno in sé alcuna unità, questa non può venire che dall'ideale etico religioso offerto dal cristianesimo; così si raggiunge «l'approfondimento etico-cristiano dei fini umani e l'umanizzazione del fine cristiano, in modo tale che la vita dentro i fini culturali sia contemporaneamente un culto e il culto contemporaneamente trasfiguri il mondo». Coloro che si dedicano a un tale compito «non potranno erigere una norma astratta, non potranno negare il carattere compromissorio di una tale etica e dovranno lasciare l'unità e la soluzione alla elaborazione e alla condizione individuale del singolo»⁽⁹⁾. Ha forse il manuale davanti a sé uno sbocco realmente diverso da quello cui giunge il pensiero di E. Troeltsch come integrazione-mediazione su base etica tra cristianesimo e cultura moderna? E riesce il manuale ad arginare i gravi problemi teologici connessi a un tale approccio?

Ora siamo in grado di indagare il motivo per cui l'intenzione ecumenica resta globalmente disattesa, come molte recensioni hanno notato. Infatti i singoli autori talora tendono a ignorare i numerosi nuclei di teoria fondamentale in cui emergerebbe la necessità e l'interesse di una discussione interconfessionale: così il tema Evangelo e legge viene appena sfiorato; il tema della libertà non trova un adeguato approfondimento; del compromesso etico si parla solo nel terzo volume, così come del peccato; il tema fede-etica viene ristretto al rapporto fede-norme di comportamento; e talora accostano le due tradizioni con intento più informativo che sistematico. Ebbene, l'impostazione teologica sopra richiamata permetteva di dare all'intenzione ecumenica vigore e rigore? Forse non più di quanto il manuale di fatto realizzi: se infatti il compito proprio dell'etica teologica consiste nella mediazione/integrazione tra Evangelo e ragione normativa della modernità secondo il criterio della comunicabilità universale, le tradizioni ecclesiali-teologiche con le rispettive pretese alla verità cristiana difficilmente si adattano allo standard della mediazione (si tratta di professioni di fede!) e dell'ecumenismo della ragion pratica; la loro rilevanza inevitabilmente sbiadisce sotto la dominanza del programma di mediazione oppure, ma la cosa cambia poco, anch'esse vengono mediate sulla base dell'implicito presupposto, tipico del pensiero mediativo, che il successo

(9) E. TROELTSCH, *Grundprobleme der Ethik*, in *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1913, vol. II, rispettivamente 553, 658, 665.

della mediazione non dipende ultimamente dal modo in cui essa avviene. Così forse si può spiegare la sorpresa degli editori stessi: «Appartiene alle esperienze più impressionanti che gli editori sempre di nuovo hanno potuto fare mentre l'opera veniva alla luce quanto oggi sia possibile una collaborazione non prevenuta di rappresentanti delle diverse confessioni nel campo dell'etica» (7). E così ritorna il problema del rapporto tra esperienza ecclesiale ed esperienza morale, come notato sopra.

Abbiamo evidenziato alcuni problemi del manuale, soffermandoci sulla concezione di fondo, che speriamo di aver raccolto in modo corretto da diversi contributi centrali (certo non semplicemente omogenei tra di loro: questo è uno dei rischi della nostra ricostruzione), e proiettandoli sulle centrali questioni metodologiche della mf. A dieci anni di distanza ci sembra che esso resti un'opera fondamentale, e non solo per la teologia di lingua tedesca, anzitutto quanto alla affidabilità scientifica della abbondante informazione offerta nella maggior parte dei contributi (ciò vale anche per il secondo e terzo volume): in questo senso più che di un manuale si può parlare quasi di una summa (nonostante le carenze, in parte rimediate nel terzo volume), in cui non manca affatto una visione critica dei temi proposti. Anche la concezione stessa va tenuta ben presente: non solo per l'onestà intellettuale e la coerenza con cui viene svolta, non solo come testimonianza di una recente (e non chiusa) stagione dell'etica teologica mitteleuropea (ma con influssi un po' ovunque), ma anche per l'intenzione di un confronto serrato con un segmento consolidato della moderna sensibilità e cultura etica non cristiana. L'etica teologica non può lasciar cadere questo compito, sia in vista del proprio rinnovamento (che certo non può originarsi solo da qui), sia in vista dell'accompagnamento responsabile della ricerca del bene svolta da tanti intellettuali, anche se la nostra critica suggerisce che il compito vada affrontato su basi teologiche piuttosto diverse. Tanti buoni motivi per non archiviare quest'opera, che certamente non si è sottratta all'onere di provare che l'etica cristiana è illimitatamente capace di farsi carico dei temi e dei problemi dell'epoca moderna.

14. K. DEMMER, *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1985.

L'impegno di Demmer per la costruzione sistematica e teoricamente consapevole della mf data ormai quasi un ventennio. Tralasciando gli articoli, lo si nota dalla concatenazione dei volumi pubblicati (nessuno dei quali finora è stato tradotto in italiano): "Essere e comandamento. La significatività del principio teorico della filosofia trascendentale nella scolastica del presente per il disegno formale della mf" (1971), "La decisione di vita. I suoi fondamenti teologico-morali" (1974), "Decisio-

ne e destino. La dottrina teologico-morale del peccato nella luce dell'antropologia cristologica" (1976), "Dalla comprensione all'azione morale. Strutture di una mf orientata in senso ermeneutico" (1980) e appunto "Interpretare e agire. Fondamenti e problemi della mf" (1985). Ripercorrere tale cammino nella sua interezza esula dal nostro intento; ci soffermiamo sull'ultima opera, che pur non presentandosi come un "trattato classico" quanto a informazione e selezione del materiale, è però ad esso strettamente connesso, in quanto propone «un concetto» di teologia morale e getta «su temi di fondo della mf quella luce che viene alimentata dal proprio principio» (5s.): crediamo di ottenere così una significativa visione sintetica del metodo di Demmer e della sua applicazione⁽¹⁰⁾.

Poiché, come e forse più di qualsiasi altro, il teologo morale è esposto alla critica interdisciplinare, «il suo discorso teologico deve corrispondere all'attesa giustificata di una plausibilità universale» (240); ciò comporta che egli manifesti i presupposti e i mezzi teorici del proprio lavoro intellettuale, affinché appaia con chiarezza il cominciamento e la forma del pensiero: resoconto quanto mai necessario nella situazione attuale della teologia morale, dominata da una «molteplicità di cominciamenti del pensiero» (5). «Il mio cominciamento è guidato da domande filosofico-trascendentali nella configurazione neoscolastica ed ermeneutiche» (6, 37); «(la mia forma di pensiero) si lascia caratterizzare concisamente con la parola d'ordine mediazione» (239). Nella luce del primo si studia l'epistemologia della teologia morale (capitolo primo), il concetto di verità morale e la teologia della rivelazione presupposta (capitolo secondo), il rapporto tra teologia/cristologia e antropologia in prospettiva morale (capitolo terzo), il rapporto tra natura e persona (capitolo quarto), l'azione morale (capitolo quinto), il peccato e la conversione (capitolo sesto). Nella luce della seconda si cercano i rapporti tra categoria metafisica e storica (soprattutto nel concetto di verità morale e nel suo rapporto con la libertà), tra persona e natura («la natura normativa ha da valere come risultato di un progetto antropologico...»; una natura metafisica come punto di riferimento della validità è il risultato di questa fusione comprendente e interpretante «tra categorie empiriche e metaempiriche») (239), tra persona e atto. Ma la mediazione deve essere fatta valere anche tra categoria teologica, antropologica e morale, nella forma che sembra esprimere la tesi di Demmer: «...L'agire morale del cristiano è trasposizione comprendente di un'autocomprendimento normativa, che proviene dalla chiamata accolta alla salvezza» (7; cf. 19-21; 240). Uno schema complesso illustra ciò che si può chiamare «moralità nel contesto della fede» (7): la chiamata alla salvezza apre e accompagna un processo interpretativo che, par-

(10) Recensioni di H.-J. HOEHN, in *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 610s.; H. ROTTER, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 109 (1987) 231s. Esse riconoscono all'opera il carattere di resoconto e visione complessiva del pensiero di Demmer.

tendo dalla teologia della rivelazione, si concentra nell'antropologia e sfocia in una precisa concezione di verità morale e storicità, di coscienza e norma, di natura e persona; l'azione morale (e la decisione) origina come trasposizione (mediata nelle strutture proprie dell'agire) della norma del bene manifestata in quel processo in cui la ragione morale, condizionata dalla fede, porta le sue conoscenze in un dialogo etico universale che punta alla praticabilità del bene, le cui condizioni e circostanze provengono dall'intelligenza storica dei fatti, nel circolo ermeneutico di intelligenza ed esperienza (cf. 22-24). Tutto ciò esige una continua mediazione, somma è la mediazione ermeneutica tra fede e ragione morale⁽¹¹⁾, «tra la fede nell'evento Cristo particolare e l'universalità dell'esperienza etica, in quanto questa ultima funge da pre-comprensione imprescindibile per la prima»⁽¹²⁾; essa caratterizza la teologia morale che «funge da cerniera tra scienza di fede e fatto universale dell'esperienza etica»⁽¹³⁾. Ci soffermiamo ora su alcuni nuclei teorici centrali.

Il primo riguarda la conoscenza morale: «Conoscere porta sempre in sé i segni del porre. Un'obbligazione morale si fonda in un atto di posizione che rimanda alla trascendenza... L'oggettività dell'esigenza morale... si fonda nella soggettività... che resta intrecciata in un processo storico di dispiegamento. Categoria metafisica e storica sono così, senza pregiudizio della loro differenza, mediate alla radice l'una con l'altra. Ed è questa struttura della mediazione che guiderà le riflessioni seguenti. In breve, la riflessione scientifica segue l'atto di posizione detto... L'oggetto specifico di ogni riflettere e argomentare è dunque un processo che si interpreta, non un oggetto che si offre» (17). La conoscenza morale principia da un soggetto che nella sua storia aperta sulla trascendenza porta alla luce se stesso e così si compie.

Consequentemente la verità morale (ed è il secondo nucleo), in quanto verità di senso e perciò non empirica («la verità morale è una verità di senso decifrata sotto l'aspetto della sua operatività») ⁽¹⁴⁾, coinvolge la libertà e solo in essa è conoscibile: «... La verità morale è essenzialmente verità libera. L'accordo tra conoscere e oggetto avviene nella libertà, intesa non come libertà di scelta, ma come immanente signoria dell'autodeterminazione al bene. E l'oggettività è ripresa nella soggettività aperta alla trascendenza e così in una grandezza personale di compimento...» (44; cf. 15s., 49-52)⁽¹⁵⁾. Perciò per la verità morale la mediazione tra giustezza (o correttezza) dell'atto concreto e bontà del soggetto è «costitutiva» (42; cf. 42s., 51), così come non ha «alcun

(11) Iniziamo a citare K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes. Appunti di tmf (ad uso degli studenti)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1988; trattandosi solo di appunti, ovviamente si continuerà a dare la precedenza all'opera pubblicata. Cf. *Christi vestigia...*, 48-122.

(12) Ib. 6; cf. ib. 48.

(13) Ib. 1.

(14) Ib. 118.

(15) Cf. ib. 9s..

senso parlare di validità senza rapporto con la genesi» (50; cf. 30). Se infatti si intende la storicità come «categoria antropologico-fondamentale» e «la storia come autoposizione dell'uomo in conoscenza e libertà» (52), si comprende l'essenziale storicità della verità morale: «L'esigenza dell'assoluto viene scoperta e compresa nella storia progressivamente» (56) e a tutti i livelli: nella conoscenza dei valori, nelle rappresentazioni antropologiche che fanno da modello, nelle norme morali, nell'esperienza del conflitto (cf. 52-58). E mentre lo storicismo insegue e assolutizza il singolo momento temporale, la coscienza insegue la verità morale (assoluta) che appare solo nel processo rischioso di comprensione, interpretazione e decisione che costituisce l'essenza antropologica della storia (ecco di nuovo la mediazione tra categoria metafisica e storica) ⁽¹⁶⁾.

Qui ha il suo luogo specifico l'ermeneutica morale. Essa intende rendere possibile «un rapporto comprendente» con le norme di azione (ed è il terzo nucleo); «essa cerca risposta alla domanda quale fine di senso persegua una determinata norma, quali beni essa cerca di proteggere per amore della bontà, e in che modo concreto ciò debba accadere» (59). Non si tratta soltanto di dischiudere una norma nel suo contesto e nella sua genesi, ma anche tutto ciò che come gerarchia di beni, materia e forma dell'azione, strategia dell'azione ecc. si deposita nella norma sullo sfondo del senso, dei valori e delle opzioni antropologiche implicate, in vista della determinazione della capacità della libertà di compiere il bene, cioè dell'efficienza morale (cf. 59-62). In questo senso la norma d'azione media nella situazione la sfida radicale che proviene dalla rappresentazione del fine all'intelligenza libera (cf. 45s.), mostrando lo spazio della libertà possibile, che non è una libertà chiusa (cf. 61). Perciò nessuna meraviglia se «alle norme si lavora continuamente, se esse sono tenute in movimento, affinché afferrino in modo sempre più conveniente l'assoluto nella storia e lo dischiudano sulle concrete situazioni» (54s.). Con ciò è implicito che esse non anticipano il contenuto pieno della decisione, ma affidano alla coscienza uno spazio aperto di interpretazione esistenziale (cf. 62), «esse sono incompiute e abbisognano di una espressione sempre più precisa e di una interpretazione sempre più penetrante» (64) ⁽¹⁷⁾.

Sulla base di una teoria conoscitiva che non oppone assolutezza e storicità, è possibile affrontare il rapporto tra natura e persona (ed è il quarto nucleo). Per comprendere il cambiamento intervenuto nella concezione della legge naturale («Il paradigma-guida di un complesso statico, essenzialmente immutabile di verità e di norme è stato sostituito dalla rappresentazione-guida di una storicità immanente. La natura umana, compresa come grandezza normativa, è in movimento») (133)

(16) Cf. ib. 79s.; IDEM, *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1974, 9-24.

(17) Cf. IDEM, *Christi vestigia sequentes. Appunti di tmf (ad uso degli studenti)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1988, 83-88.

bisogna ricordare che l'autocomprensione dell'uomo avviene mediante conoscenza e libertà⁽¹⁸⁾: se essa muta («L'uomo si trasforma insieme col suo conoscere») (ib.), muta anche il suo aspetto normativo. Più analiticamente: la persona sussiste in una natura biologica che protegge e insieme limita il suo sviluppo; da essa originano (in quanto predate alla persona) costanti antropologiche rinvenibili in ogni uomo e in ogni tempo. Ma la normatività proviene dalla natura solo in quanto «riflessa, compresa e interpretata» (136), cioè all'interno di un processo storico che annuncia «nel comprendere e nell'interpretare la signoria responsabile dell'uomo sulla sua natura» (137). A questo punto ha senso parlare delle regole secondo cui l'uomo può disporre di sé in vista della protezione della propria dignità: è il discorso sui beni particolari, che tuttavia «non sono mai in grado di erigere per la persona una pretesa vincolante. Questa può provenire solo da una soggettività aperta alla trascendenza e da un porsi ad essa conforme. Ogni normatività obbiettiva, che si presenta in nome della legge morale naturale, partecipa a questo atto di posizione» (138)⁽¹⁹⁾. Così la normatività della natura umana si riferisce alla totalità delle sue dimensioni e degli strati che concretamente la caratterizzano, mentre la ponderazione dei beni particolari deve saperli differenziare, benché sempre sullo sfondo del bene totale (cf. 143-148)⁽²⁰⁾. Perciò dai dati empirici non appare evidente alcun finalismo della natura: esso è invece il risultato di un processo di comprensione, «che include in sé ugualmente interpretare e valutare» (148), o di empiria e antropologia. Con ciò non si intende affatto spezzare o negare il rapporto, anzi l'unità tra natura e persona, ma sottolineare che essa «va interpretata in modo flessibile» (167). «Si pensa al risultato di un processo di scoperta, di comprensione e di interpretazione, il cui punto di riferimento è la dignità della persona nel medium delle sue condizioni naturali» (168). Qui «c'è all'opera un movimento immanente» e «la legge morale naturale, che dischiude normativamente la tensione... di natura e persona, partecipa a questo movimento. La storia della natura, storia dello spirito e storia della libertà concludono una unità inscindibile, esse sono da vedere nell'immagine di una pericresi» (ib.).

Sullo sfondo della soggettività e della identità storica dell'agente avviene anche l'interpretazione dell'azione morale (ed è il quinto nucleo), che solo in questo modo svela la sua complessa struttura. Infatti l'azione riporta la pretesa che si presenta nelle norme alla persona e alla sua realizzazione come soggetto (cf. 169s.). Con ciò è già espressa la tesi secondo cui l'azione morale può essere detta solo con categorie personali; il cammino dunque va dall'intenzionalità alla figura esterna

(18) «Il riempimento concreto del concetto di natura rimanda alla competenza della libertà» (IDEM, *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1985, 84).

(19) Cf. IDEM, *Christi vestigia...*, 55-57.

(20) Cf. ib. 65-69, dove si parla di progetto antropologico.

dell'azione. La prima tuttavia non si riferisce solo alla moralità dell'azione singola, bensì dischiude con la forza del fine ultimo (su cui si dirige l'intera storia della persona che agisce) originando il contesto di senso delle singole intenzioni. Il compimento esterno dell'azione è tutto contrassegnato e guidato dall'intenzione che attribuisce univocità e identità agli aspetti fenomenali dell'agire, plasmabili benché non illimitatamente, dischiudibili benché non in ogni direzione (cf. 171-173). Ancora una volta allora l'azione considerata unitariamente appartiene alla «competenza della libertà», che assume il compito di predisporre al meglio l'ambiente (circostanze) per realizzare nel grado concretamente possibile il fine della persona (cf. 173s.). Così l'intenzione conforma l'oggetto morale e risponde della giustezza dell'azione; essa media tra senso, autocomprendimento di base e beni premorali ma moralmente rilevanti; mentre la motivazione punta sulla bontà dell'azione e media tra il bene, i singoli valori e le rispettive virtù. La verità morale è una «fusione» delle due, in cui però «l'ultima porta responsabilità per la prima» (176)⁽²¹⁾. Ciononostante resta aperta la domanda «quale necessità e stringenza spetta al processo di mediazione tra bontà e giustezza, tra rappresentazione del valore e realizzazione dei beni» (ib.): infatti non si può escludere che si introducano false assolutizzazioni di contenuti, anche se si deve proteggere la storia dell'intelligenza morale da cadute all'indietro: «Il contenuto di significato di un'azione non deve cadere fuori dalla logica di un contesto di intenzionalità assunto come valido» (179; cf. 175-182). E se affrontiamo il problema dal punto di vista della coppia *finis operis* - *finis operantis* non resta che cercare la coerenza tra i due, con l'avvertenza: «A differenza di una teoria realistica della conoscenza, che principia dal "finis operis" dell'azione esterna e determina mediante questo la moralità primaria della compagine d'azione, qui si percorre il cammino contrario. Il cominciamento avviene dal "finis operantis", al cui raggiungimento è finalizzata la strutturazione dell'azione esterna. Questo orientamento avviene mediante l'intenzione. Ne consegue un ribaltamento della valutazione morale. La moralità primaria di un'azione scaturisce dal "finis operantis", la secondaria invece dal "finis operis". I due si rapportano l'un l'altro come forma e materia» (182).

Abbiamo fatto emergere alcuni momenti essenziali dal progetto teologico di Demmer; esso si completa nella prospettazione del rapporto tra fede (*fides quae*) ed etica. Si parte dal riconoscimento comune a tutta la tradizione teologico-morale: «Da verità di fede non è possibile dedurre alcuna verità morale. Tra le due non si dà alcun passaggio immediato, esse appartengono a piani logici differenti» (93) per porre la domanda così: «Quale autocoscienza normativa caratterizza il credente in Gesù Cristo?... La teologia morale cerca di rendere plausibile anche al non credente l'intelligenza morale che si è originata dalla storia de-

(21) Cf. ib. 69s.

gli effetti della fede, così come cerca di accogliere impulsi dall'esterno e di integrarli nel proprio sistema» (79). Ecco perché il problema trova il suo nucleo nelle implicanze antropologiche della fede (e non immediatamente nelle norme di azione, anche se le prime fanno sentire i loro effetti sulle seconde) e quindi nel rimando alla storia di Gesù e del credente⁽²²⁾. La fede influenza la ragione morale in quanto crea uno spazio nuovo per la comprensione e il giudizio morale (e per la libertà): così si creano «corrispondenze» (94) (non deduzioni logiche), aperte sul dinamismo della storia. «Non c'è solo un progresso di intelligenza nelle rappresentazioni morali di valore, anche la mediazione con l'intelligenza della fede partecipa a quel progresso... Così si costruisce una garanzia contro sconvolgenti corti circuiti teologici. Che avvengono sempre quando, senza la mediazione di tutte le istanze intermedie che si devono considerare, si erige una norma di azione del tutto concreta» (ib.). Da qui nasce la necessità dello sforzo ermeneutico sul testo biblico per mostrare come la cristologia cambia le premesse antropologico-trascentrali all'interno delle quali opera l'intelligenza morale del credente (cf. 109-119) e per mostrare che c'è «una storia degli effetti della fede sulla ragione morale contenutisticamente significativa» (120s.), anche se essa non appare sul piano delle norme categoriali di azione: su questo non si può avanzare alcuna pretesa di esclusività (cf. 121-123). Quella storia appare ad esempio nella fiducia che il credente può mantenere in qualunque condizione, nella possibilità di decisioni di vita, nella presa di posizione di fronte alla morte, ecc.⁽²³⁾. Perciò la teologia morale non può lavorare con sole citazioni del testo biblico⁽²⁴⁾, ma ricerca quel contesto totale di intenzionalità in cui i diversi aspetti e passi del ragionamento morale assumono rilevanza precisa; solo un complesso processo di mediazione permette alla fede di far sentire il proprio influsso sul contenuto categoriale delle norme e così di svolgere il proprio ruolo sulla ragione morale, a sua volta storicamente situata. «Che la stringenza di un tale processo decresca quanto più ci si allontana dal suo punto di partenza, che parallelamente cresca la possibilità di un pluralismo etico anche nel contesto della fede, e che un tale fenomeno abbia le sue corrispondenze anche nella storia di vita del singolo credente, tutto ciò può apparire come ovvio allo stato attuale della riflessione fondamentale della teologia morale» (129; cf. 128-130).

(22) «Il principio che guida tutto sta nell'autocomprensione del credente che si sviluppa storicamente, nella natura della persona spirituale sotto la storia degli effetti di un'antropologia orientata in senso genuinamente cristologico, e non in una natura umana compresa oggettualmente sulla base di una teoria della conoscenza realistica e di una teoria dell'adeguazione nel contesto del concetto di verità» (IDEM, *Deuten und Handeln...*, 92).

(23) Cf. *Christi vestigia...*, 117-122.

(24) «Bisogna notare l'insufficienza contenutistica e metodologica della S. Scrittura, che non pretende di presentare un sistema etico e neppure intende coprire tutte le problematiche etiche, né insegna una metodologia del ragionamento etico» (ib. 19).

A questo punto della nostra ricostruzione ci sembra opportuno proporre qualche definizione dei concetti base della mf per ottenere una comprensione sintetica del progetto di Demmer e di una sua prima esecuzione.

«La verità morale è verità di senso, dischiusa sotto l'aspetto della sua rilevanza per l'azione» (45).

«Non c'è alcun dubbio che esista una autonomia formale della ragione morale. La forza assoluta di obbligazione dell'esigenza morale è intelligibile e perciò anche fondabile da se stessa» (80s.). «L'autonomia relazionale della ragione morale... è il legame che si instaura tra la ragione e le implicazioni antropologiche della fede» (25).

«La natura, compresa come grandezza normativa, è il risultato di un processo di comprensione, interpretazione e configurazione» (172).

«La coscienza è quell'istanza in cui ci si decide con libera intelligenza per un principio di azione, per un sistema di valori e controllando si misura su tale decisione fondamentale tutte le seguenti decisioni singole» (41).

«Peccato nella sua figura originaria è disgregazione di quel luogo ermeneutico privilegiato che emana da sé ugualmente ogni comprendere, interpretare e agire» (225).

Consideriamo ora i referenti negativi del pensiero di Demmer; si tratta di superare un positivismo e un estrinsecismo teologico che, a causa di un modello teorico costruito con astrazioni ipostatizzate, non riesce a mostrare la convergenza tra consapevolezza di fede, di sé e delle norme. Ecco perché il cominciamento del pensiero si caratterizza per la sua concretezza storica, è cioè cristocentrico. Esso comporta critica del biblicismo (e del soprannaturalismo ad esso legato) che non risale dal testo alla consapevolezza credente e pertanto non può discendere verso la decisione morale concreta, ma anche di una concezione statica del diritto naturale, dimentica dei suoi molteplici presupposti storici e concentrata sulla formulazione proposizionale delle norme d'azione. «Ciò vale soprattutto per la teologia morale neoscolastica, che non ha avuto successo nel congiungere intimamente natura e storia, ragione e rivelazione. I dati rivelati rimasero non solo estrinseci, ma anche intenzionali-formali. Di conseguenza si giunse ad una sconveniente assolutizzazione o di asserzioni rivelate, e precisamente sul piano di norme morali di azione, o di asserzioni di diritto naturale, slegate da una antropologia teologica, cosicché l'evento rivelativo veniva in radice già devitalizzato» (26). A questo appiattimento e semplificazione concettuale e metodologica Demmer fa fronte reinterpretando la tradizione scolastica e neoscolastica con l'approccio trascendentale: esso punta da una parte «alla fondazione metafisica della validità reale

(25) Ib. 120s.

(26) IDEM, *Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie*, Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1976, 11s.; cf. ib. 10-12; IDEM, *Christi vestigia...*, 88.

dei nostri giudizi»⁽²⁷⁾ sulla base di una teoria della conoscenza come attività di un soggetto che scopre e insieme pone e dall'altra all'autonomia del volere, che non può essere determinato da condizioni empiriche né da imposizioni normative esterne, ma si autodetermina nel medium di condizioni predate, di una tradizione, di un gruppo sociale, e così fa storia. Ecco perché, ad esempio, l'oggettività dell'esigenza morale deve essere ricondotta alla libertà del soggetto. A partire dalla storia (al centro la storia di Gesù Cristo) sorge la fede cristiana che crea un nuovo contesto alla moralità: l'ermeneutica cerca la tradizione di senso che si deposita nella storia degli effetti della fede sull'autocomprensione morale dell'uomo e di riverbero sulle norme d'azione. Perciò è nella storia e dalla storia che appare l'assolutezza dell'esigenza morale nel contesto della fede. Demmer opta per una teologia morale di stampo neoscolastico trascendentale-ermeneutico, cosciente dei limiti di una tradizione teologica che tuttavia gli sembra abbastanza flessibile per accogliere nuovi approcci e verso la quale si sente responsabile come teologo, anche se ciò comporta il rischio di un certo eclettismo⁽²⁸⁾. La lucidità e la coerenza di una tale scelta sono a nostro parere un grande pregio del pensiero di Demmer (cf. 34s.), che mostra in atto la malleabilità dell'approccio neoscolastico. Così le sue opere restano accessibili a chi abbia familiarità con la manualistica classica (la cui impalcatura teorica viene ripresa e reinterpretata) e insieme introducono validamente nella discussione dell'ultimo ventennio: l'etica autonoma e l'etica della fede, deontologia e teleologia, l'attenzione ad evitare l'errore naturalistico, la problematica della ponderazione dei beni, la decisione nel suo aspetto fondamentale e categoriale, una metodologia complessa nel rapporto tra morale e scienze umane, tutto ciò e altro ancora trova una collocazione corretta e misurata. Lo testimonia anche una ampia bibliografia internazionale recente.

A nessuno inoltre sfugge come un tale approccio sia complesso: non anzitutto nel senso di un linguaggio e di una concettualità a volte un po' contorti, ma nel senso di una caratterizzazione differenziata nella prospettazione dei problemi. Demmer non trascura alcun elemento rilevante della discussione, valorizza molte distinzioni correnti anche nella letteratura non teologica⁽²⁹⁾ e cura di estendere al massimo la base teorica su cui affrontare il tema⁽³⁰⁾. I temi non sono omogeneizzati, ma trattati nella loro relativa autonomia e con l'intento di esplorare a fondo il campo, prima di e più che costruire una propria teoria. I problemi non sono semplificati; Demmer evita facili contrapposizioni, ri-

(27) Cf. ib. 15.

(28) Cf. ib. 13s.; 52-54.

(29) Tuttavia nella discussione sulle norme ci sembra poco valorizzata la distinzione tra doveri "a parità di condizioni" e doveri "tutto considerato" (cf. *Deuten und Handeln...*, 215).

(30) Ad esempio cf. sulla ponderazione dei beni premorali IDEM, *Christi vestigia...*, 69-76, 154-160, e sul rapporto tra coscienza e norma morale IDEM, *Deuten und Handeln...*, 36-77.

conducendo le differenti posizioni ai rispettivi presupposti e interessi, riesce anche a mostrare i punti di convergenza o, rinviando alla differenza di approcci, di non opposizione. Forse questo metodo di lavoro si spinge talora troppo in là: così a proposito di fondazione deontologica o teleologica delle norme si dice che «esse si completano a vicenda» (32); «il contrasto... pare che sia uno pseudo contrasto» (31). A noi sembra difficile una tale riconciliazione (32) e lo stesso pensiero di Demmer sta univocamente sulla linea deontologica, come del resto esigito dall'indirizzo trascendentale, anche se (e in questo non c'è opposizione) si dà spazio alla rilevanza morale delle conseguenze. Così a proposito della tensione tra etica autonoma ed etica della fede leggiamo: «Ridotto al suo nucleo duro il conflitto potrebbe rivelarsi come fondato su uno pseudo-problema» (33). In una tale discussione è certamente possibile trovare problemi e basi comuni; forse non manca qualche fraintendimento, ma il nucleo duro (il modo, il come dell'influsso della rivelazione sulla ragione morale) ci sembra resistere per il momento a ulteriori tentativi di riconciliazione.

Forse manca (benché non manchino le premesse di un tale sviluppo) un'antropologia morale, quella cioè che elucida ed elabora gli impulsi, i sentimenti, le passioni da cui origina l'agire umano: viene in mente il trattato "de passionibus" la cui interpretazione per la vita morale avviene nel "de virtutibus" e nel "de vitiis". Demmer accenna qua e là agli atteggiamenti di fondo e alle virtù come corrispettivo soggettivo dei valori, ma tutto ciò non ottiene uno sviluppo specifico e adeguato, tanto più interessante quanto più in esso si avrebbe l'esecuzione del progettato rapporto con le scienze umane e una descrizione alquanto precisa della libertà reale, cui fanno riferimento le norme, l'*epikeia*, ecc. In assenza di ciò l'opera di Demmer mantiene un carattere eccessivamente procedurale. Senza una procedura rigorosa non si costruisce nulla o si costruisce male, ma la riflessione morale deve saper dire l'uomo storico in vista della sua autoattuazione. Ha ragione Demmer di ricordare che è errato contrapporre forma e contenuto, che invece essi si corrispondono (per quanto a livelli diversi: così si può parlare di contenuto trascendentale e categoriale) (cf. 46-48; 128): ciò abilita appunto allo svolgimento di un'antropologia (in vista dell'agire) a livello sia trascendentale che categoriale. Pensiamo ai temi dell'egoismo e del-

(31) IDEM, *Christi vestigia...*, 169; cf. ib. 160-173. La presentazione della teleologia ci sembra troppo scarna (utilitarismo dell'atto, della regola, della preferenza, ecc.). Manca una riflessione sulla pretesa dell'utilitarismo di essere «la sola teoria etica coerente con la moderna teoria del comportamento razionale e con una piena adesione a una moralità umanitaria imparzialmente simpatetica» (J.C. HARSANYI, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, in *Utilitarismo e oltre*, a cura di A. SEN e B. WILLIAMS, Milano, Il Saggiatore, 1984, 78s.). Forse era utile in questo contesto una ripresa approfondita del concetto di prudenza.

(32) L'opera di J. RAWLS, *Teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982, è in proposito un riferimento ormai classico.

(33) K. DEMMER, *Christi vestigia...*, 117. Cf. IDEM, *Deuten und Handeln...*, 92s.

l'altruismo, dell'amore e dell'odio, del piacere e della sofferenza, della volontà di potere e della amicizia, dell'essere attivo e del subire, della felicità, ecc. con il rispettivo corredo di virtù e di vizi o di atteggiamenti. Ciò avrebbe aiutato a chiarire una nozione cui spesso si fa riferimento, ma che non viene svolta: «il bene di una vita buona ampiamente riuscita» (43; cf. ib. 24, 146, 152, 184, 212 ecc.) come fine e misura di tutto l'agire, come «rappresentazione di una pienezza intrastorica nella luce di rappresentazioni del fine trascendenti» (146), come immagine guida per la realizzazione, la ponderazione e la proporzione tra beni; inoltre avrebbe favorito una comprensione maggiore dell'etica come scienza del senso, e il suo necessario rimando ad una determinata immagine dell'uomo e a una visione almeno sintetica del suo compimento (cf. 14-16).

Infine la parola d'ordine del modo di pensare di Demmer è "mediazione". Ricorre molto frequentemente (cf. ad esempio 17, 21, 31, 42, 46, 53, 56, 60, 76 ecc.) e in contesti diversi: si tratta della mediazione tra categoria storica e metafisica, tra fede e ragione morale, tra scoprire e porre nell'intelligenza morale, tra bontà e giustizia, tra senso, immagine dell'uomo e valori, ecc. Viene spontanea la domanda circa l'esatta portata di un concetto di cui, se non ci sbagliamo, non viene fornita alcuna definizione. Non ci resta perciò che cercare di dedurne il significato dall'uso; e, come è facile aspettarsi, l'uso, piuttosto chiaro sul versante negativo (il pensiero della mediazione si oppone all'irrigidimento e all'astrattezza dei concetti, alla oggettivizzazione delle categorie, alla staticità storica dei confronti, all'estrinsecismo teologico), lo diventa meno su quello positivo: qui può indicare giusto rapporto (cf. 17), fusione (cf. 42), influsso reciproco (cf. 46), punto di equilibrio (cf. 56) ecc. E ancora tale concetto si avvicina ad altri, come "struttura circolare" (cf. 42, 63) tra empiria e normatività, esperienza e intelligenza, decisione fondamentale e particolare, e "rapporto reciproco". Può dunque rivelarsi opportuno non abusare di una tale categoria e prima ancora precisarla rigorosamente; per evitare sia i numerosi rischi di cui si è caricata specialmente nel pensiero idealista con la sua tendenza alla riconciliazione degli opposti⁽³⁴⁾, sia le debolezze teoriche di una sua trasposizione teologica, anche se ciò avviene in Demmer, a differenza dello

"Handbuch der christlichen Ethik" sopra studiato, in modo molto circospetto e al di fuori di ogni modello integrativo; sia infine per non usarla come nome equivoco di rapporti logicamente differenti. Forse è utile un più ampio uso del concetto di analogia e del binomio Legge-Vangelo: essi aiutano a chiarire definitivamente che non esiste uno spazio vuoto intermedio tra coscienza cristiana e coscienza morale umano-universale e che pertanto la tm non oscilla tra fede cristiana esplicita e dialogo eti-

(34) Cf. A. BONANDI, *Sistema ed esistenza. Il pensiero morale di Theodor Steinbüchel*, Brescia, Morcelliana, 1987, 46-55.

co universale⁽³⁵⁾. Essa è univocamente teologia e come tale entra nel dialogo; questo non è un compito ulteriore rispetto al suo essere una buona teologia, ma è tutt'uno con essa, col suo oggetto e col suo metodo⁽³⁶⁾.

Ambito francofono⁽³⁷⁾

15. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Editions Universitaires, 1985.

Il titolo ci aiuta ad entrare direttamente nello spirito e nell'idea dell'opera⁽³⁸⁾. Il tanto auspicato rinnovamento della teologia morale è possibile solo ripristinando in pieno la morale cristiana, cioè facendola scaturire dalle sue sorgenti: «la Scrittura, lo Spirito Santo, la legge evangelica e la legge naturale radicata nella libertà stessa» (11). Così infatti si può superare quella morale che «concentrandosi da parecchi secoli sulle obbligazioni, si è indurita, un po' come una pietra...» (9), trascurando la spontaneità spirituale di cui essa pure vive. Perciò «a nostro avviso il compito principale che incombe ai moralisti oggi è di ristabilire pienamente la comunicazione tra la teologia morale e la Parola di Dio» (8), compito per nulla scontato, se si tiene presente l'esistenza tra moralisti cattolici «di una forte corrente che esalta una morale così razionale e autonoma che potrebbe elaborarsi per l'essenziale e sostenersi insomma anche se la Scrittura non esistesse» (ib.) e molto vasto perché comporta il collegamento tra teologia morale e Scrittura, dogmatica, spiritualità, scienze (cf. 9, 19). L'intento è dunque di cogliere la morale cristiana nel suo momento fontale e più specifico, apprendendola non principalmente su una teoria normativa, ma su una prassi totale di vita. Ora «sulla linea della grande tradizione teologica che parte dai Padri e giunge a san Tommaso» (18; cf. 22) si deve affrontare la morale a partire dalla questione della felicità; questo approccio, che «è più vicino alla Sacra Scrittura e corrisponde meglio all'esperienza uma-

(35) Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia...*, 1s.

(36) A chiusura dell'ambito tedesco ricordiamo Ph. SCHMITZ, *Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe der Moraltheologie*, Würzburg, Echter, 1980; a correzione della recente discussione teologico-morale troppo concentrata sul problema della fondazione delle norme, Schmitz richiama il momento soggettivo della vita morale e il ruolo positivo svolto dall'autorità. Da qui i quattro capitoli: agire morale, coscienza, autorità e virtù. Recensione di H. ROTTER, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982) 442-444.

(37) *Cronique de l'ATEM: Nos parcours en morale fondamentale*, in *Le Supplément*, n. 163 (Déc. 1987), 117-163.

(38) Recensioni: Y. POUTET, in *Divus Thomas Placentinus* 88 (1985) 159s.; J.L. BRUGUES, in *Revue Thomiste* 87 (1987) 296-299; R. CESSARIO, in *The Thomist* 51 (1987) 339-362; R. SIMON, in *Le Supplément*, n. 164 (Avril 1988) 133-141; K. DEMMER, in *Gregorianum* 69 (1988) 162s.; H. ROTTER, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 110 (1988) 361s.

na profonda» (22), permette di valorizzare la finalit  (il desiderio della felicit ) come dinamismo interiore e unificante dell'agire. Donde la proposta di una definizione di teologia morale come «la parte della teologia che studia gli atti umani per ordinarli alla visione amante di Dio come alla beatitudine piena, vera, e al fine ultimo dell'uomo, per mezzo della grazia, delle virt  e dei doni, e ci  alla luce della Rivelazione e della ragione» (19; cf. 55). Abbiamo cos  indicato i punti principali del nostro studio che ruota intorno alla complessa teoria delle fonti.

Pinckaers le ordina cos : «le due fonti esteriori che sono la Scrittura trasmessa dalla Chiesa, con il suo magistero, e la saggezza degli uomini rischiarati dal Verbo; ma soprattutto le due fonti interiori...: la grazia dello Spirito Santo, con i suoi doni e le sue virt , e la legge naturale, come senso della verit  e della bont , come aspirazione a Dio» (467) ⁽³⁹⁾. Qualche sorpresa riserva l'uso della Scrittura. Esso anzitutto avviene nella prospettiva del problema della specificit  della morale cristiana, per cui aspetti come quelli relativi al metodo complessivo di lettura dei testi morali della Bibbia, al rapporto tra alleanza e morale, cristologia e morale, escatologia e morale, all'ermeneutica delle norme e al loro riferimento alla antropologia teologica, all'unit  dell'etica biblica, ecc. vengono taciuti o appena sfiorati. Inoltre il riferimento diretto alla Scrittura   limitato a S. Paolo (cf. 119-143); della predicazione di Ges  si espone soltanto il discorso della montagna nell'interpretazione agostiniana (cf. 150-173) (sulla quale crediamo parecchi esegeti moderni troverebbero da ridire, a cominciare dalla sua riduzione a manifesto della vita morale), che non viene interrogata criticamente sui suoi presupposti, ma, come avviene poco dopo per il tema della legge evangelica in Tommaso, semplicemente commentata (cf. 174-194). Si aprono cos  due questioni: non sono forse tali scelte alquanto decisionistiche? Perch  non si usano (bench  nella prospettiva sistematica della teologia morale) gli strumenti analitici della scienza esegetica o almeno i suoi risultati? A questo punto appare il problema centrale: «Possiamo ancora leggere, come teologia e come cristiani, la Scrittura in diretta come facevano i Padri, o dobbiamo necessariamente passare attraverso la mediazione delle scienze esegetiche» (318s.)? Ma forse la lettura patristica della Bibbia era priva di presupposti scientifici e filosofici, ci  di ermeneutica? E a proposito della «priorit  della lettura diretta e personale» leggiamo: «Noi pensiamo.. che sia indispensabile restituire francamente la priorit  a una lettura diretta della Scrittura rispetto a ogni commentario sia esegetico che teologico o altro, introducendo all'inizio solo gli elementi e le informazioni indispensabili, come una traduzione esatta, l'esplicazione dei termini, un minimo di dati storici e religiosi, un po' di iniziazione mediante una persona compe-

(39) Ma talora si indicano solo la Scrittura e la tradizione vivente come sorgenti principali della teologia morale: cf. 458.

tente, un quadro propizio come quello della preghiera e della liturgia» (321). Ma i commentari dei Padri e dei medievali hanno un ampio carattere teologico: ad esempio in che senso si può dire che Agostino leggeva direttamente la Bibbia? E perché Pinckaers, per costruire la teologia morale, legge ben poco direttamente la Bibbia (praticamente ciò avviene solo per Paolo: cf. 114-143), ma lo fa attraverso Agostino e Tommaso? E ancora, dopo aver introdotto «gli elementi e le informazioni indispensabili» sopra elencati (sono di cinque tipi, ognuno dei quali notevolmente complesso), che senso ha l'espressione «lettura diretta»? Certamente si deve evitare un'erudizione inconcludente sul significato veritativo del testo e la consegna della Bibbia ai soli esperti, ma la teologia, che pensa la fede in modo critico, si basa sulla Scrittura letta con un metodo che comprende come momento essenziale anche un'esegesi consapevole dei propri presupposti e metodi scientifici (è questo un aspetto del rapporto tra fede e ragione). E così ci sembra sospettabile una certa idealizzazione della lettura patristica della Bibbia (cf. 200-220, specialmente 205-207, 212, 218s.) che conclude: «Per lavorare efficacemente al rinnovamento della morale non converrebbe moderare un po' gli istinti speculativi e sistematici della nostra ragione...?» (218). Il compito della teologia non è moderare la ragione, ma ragionare bene, e in questo non ci può essere alcuna moderazione. Infine Pinckaers avrebbe potuto, proprio partendo dalla Scrittura, mostrare il rapporto tra Chiesa e verità morale e discutere il ruolo del magistero. Non molto poi si dice riguardo alla seconda fonte esteriore: la saggezza umana, con le questioni legate alla sua elaborazione e alla sua identificazione; così manca la proposta di un ideale storico cristiano, come ripresa critica in chiave prettamente teologica del cammino (o di una parte di esso) della saggezza non cristiana.

La prima fonte interiore è la grazia dello Spirito Santo con i doni e le virtù: «perciò bisogna reintrodurre in teologia morale il trattato della grazia, espulso all'epoca della casuistica, poiché è un pezzo forte della morale cristiana. Al suo seguito bisogna anche portare lo studio dei doni, che esprimono teologicamente l'azione dello Spirito Santo a livello delle disposizioni interiori e delle virtù. Si tratta di parti necessarie in una morale che vuole essere conforme all'Evangelo» (23). La cosa tuttavia non deve essere così semplice, se alla fine lo stesso Pinckaers non la porta a termine: nella sua opera non appare il «*de gratia*», anche se commentando Paolo, Agostino e Tommaso il tema viene spesso richiamato, ma non interrogato (cf. capitoli V-VIII e XV). Questo vale anche per i doni (non si propone una teoria dei carismi); delle virtù parleremo tra poco.

La seconda fonte interiore è la legge naturale; essa rimanda al concetto di natura e all'antropologia, che brevemente presentiamo. Nell'uomo propriamente si deve parlare di «natura spirituale», il che introduce già l'idea della non opposizione tra natura e libertà e la necessità di correggere uno schema che vede la libertà come indeterminazione

assoluta e la natura come determinismo. La natura invece indica secondo Pinckaers una spontaneità profonda, uno slancio verso il vero, il bene e la felicità; essa si manifesta, per usare concetti tomisti, in inclinazioni naturali che sono all'origine dell'agire volontario e perciò della vita morale e costituiscono un fascio di energie strettamente collegate tra loro. La legge naturale è allora «l'espressione, sotto forma di precetti, delle inclinazioni naturali rette dalle inclinazioni al bene e alla verità» (404): in questo senso la legge naturale è interiore, perché iscritta nella natura come radice della libertà. Ma le stesse inclinazioni si sviluppano prima che in precetti, in virtù, come qualità personali che portano a compimento morale le inclinazioni stesse. Si ristabilisce così una piena comunicazione tra natura e libertà, ora detta libertà di qualità; essa è il «potere di agire con qualità e perfezione quando si vuole» (375) e non indifferenza da cui si esce per decisione arbitraria e non razionale (cf. 294, 355-360, 375s., 387-389, 400-408, 451-453, 462-464). Su questo modo di concepire la natura come fonte della morale cristiana proponiamo alcune questioni. V'è anzitutto una certa oscillazione terminologica tra natura, natura spirituale, natura personale (cf. le pagine appena citate) che tradisce un primo problema: sono specifiche dell'uomo le inclinazioni spirituali al vero e al bene; ma come queste si rapportano alle altre inclinazioni (conservazione di sé, vita sociale e sessualità) comuni a tutti gli animali? Il senso morale di queste esperienze umane si esaurisce nello stabilire comportamenti virtuosi di controllo o esse non interpretano da diversi punti di vista proprio l'uomo umano? E' valido riproporre la teoria delle inclinazioni naturali senza alcun sforzo di revisione alla luce delle scienze umane? Pinckaers che pure introduce il tema, ma solo in modo generale (cf. 59-98), resta legato ad una concezione positivista delle scienze, e perciò non illumina il problema del modo in cui la conoscenza dell'uomo e del bene si ottiene attraverso (e non solo oltre) le scienze; e infine può separare il capitolo su scienze umane e morale da quelli sulla natura e sulle inclinazioni naturali⁽⁴⁰⁾. A questo punto ci si può chiedere anche se riesca a Pinckaers di formulare una morale della felicità su base teologica. A parte la difficoltà e complessità di una definizione del concetto di felicità (da un punto di vista morale), le debolezze dell'antropologia si fanno sentire, e così gli risulta difficile proporre un ideale di vita beata e di virtù (né si può forzare il testo delle beatitudini in questa direzione)⁽⁴¹⁾. Del resto proprio il tema del fine, centrale in un'etica della felicità, benché richiamato (cf. 33-35, 413-415), non viene analizzato né specificato, così come debole resta il legame tra fine ultimo e agire.

Ampio spazio viene concesso allo sviluppo del concetto di libertà di

(40) Cf. le recensioni di K. Demmer e R. Simon.

(41) «Una morale che si ponga la questione della felicità e delle virtù non ha alcun problema a trovare risposte nella Scrittura» (31): certo, ma ciò è diverso dal costruire una morale sul concetto di felicità; in questo caso ci sarebbero problemi con la Scrittura.

qualità in opposizione alla libertà di indifferenza («potere di scegliere tra i contrari») (375) fino al punto che quasi si tace il mistero del peccato (cf. 464): certamente in esso la libertà si squalifica, ma tale degrado va indagato in tutta la sua tragicità (come fa Tommaso in S Th I-II), poiché solo così appare che la libertà cristiana può essere detta libertà di qualità, perché Dio l'ha ri-qualificata con il dono della salvezza. Alla luce di quella opposizione Pinckaers legge la storia della teologia morale, che dopo Tommaso, segnatamente con Ockam, viene interpretata come storia di decadenza verso una morale dell'obbligazione, volontaristica ed estrinsecistica (cf. i capitoli X, XI e XIV). Già la recensione di K. Demmer ha richiamato l'unilateralità di questa ricostruzione (pur apprezzabile per precisione e chiarezza) della vicenda della teologia morale moderna e casuistica, la quale pure ha cercato di rispondere ai problemi della coscienza cristiana in una epoca nuova. Aggiungiamo che ci sembra un po' stilizzata la ricostruzione della morale patristica («un'età d'oro per la teologia morale») (212): si pensi solo ai problemi dell'etica sessuale, dell'etica sociale, dello sport e del divertimento. Qualche riserva merita anche la presentazione della teologia morale dell'epoca postconciliare⁽⁴²⁾ intorno al tema del cristianesimo secolare radicale (cf. 306-318). Un'ultima nota riguarda la prima parte dell'opera che studia il rapporto tra fede cristiana e morale umana: il tema viene svolto mostrando prima il carattere umano della teologia morale (e qui si indaga il rapporto tra morale e scienze umane) (cf. 60-98) e attraverso l'apertura dell'umano sul divino (cf. 99s.)⁽⁴³⁾ si passa alla discussione della specificità della morale cristiana (cf. i capitoli IV-VII), sottolineata con forza (cf. 24, 462). Non entriamo nel merito dell'esposizione, osserviamo solo che il problema può essere difficilmente risolto come divisione di competenze tra umano e cristiano; si tratta invece di mostrare le reciproche innervature e i rimandi con l'aiuto di un metodo corretto e così di costruire una morale cristiana in cui il momento universale dell'esperienza etica venga ripreso e compiuto.

L'opera di Pinckaers non voleva essere un manuale (cf. 10), piuttosto una guida per gli studenti: eppure mancano troppe questioni, come coscienza e prudenza, peccato, precetti e norme, magistero, opzione e decisione, ecc, mentre altre restano aperte, come si è potuto vedere. Essa vale come una testimonianza seria del ripensamento di alcune parti della mf nell'ottica di Tommaso, letto senza alcuna ulteriore mediazione (ad esempio quella del tomismo trascendentale) e con uno scarso confronto col pensiero moderno. Talora si tratta di un semplice commento di testi tomisti, sulla base del tacito presupposto che non si possa ulteriormente differenziare, completare e correggere Tommaso.

(42) I nostri due studi sui manuali ad esempio danno un'immagine piuttosto diversa della situazione.

(43) «L'umano designa in morale l'uomo concreto, la persona e si apre sul divino, secondo un'esperienza di vita che ha la sua qualità propria» (457): forse il cristiano indica qualcosa di diverso dall'uomo concreto? e qual è quella qualità che gli è propria?

Inoltre meraviglia la distribuzione delle parti che corrispondono al problema della specificità (prima parte), della storia della teologia morale (seconda parte), della libertà e della legge naturale (terza parte); il tutto non sembra obbedire a un criterio sistematico. Infine il testo è appesantito da ripetizioni e prolissità (cf. ad esempio 171, 198, 207ss., 300, 323ss., 361ss.)⁽⁴⁴⁾.

Ambito anglofono⁽⁴⁵⁾

16. C.E. CURRAN, *Themes in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame - London, University of Notre Dame Press, 1977.

È noto l'impegno di Curran un po' in tutti i settori della teologia morale a partire dalla seconda metà degli anni '60, in particolare dalla crisi della *Humanae Vitae*. Numerosi sono i volumi al suo attivo, per lo più raccolte di articoli precedentemente pubblicati. Scegliamo per il nostro studio solo questa opera che, pur non volendo «offrire un trattato sistematico di tmf» (3), tuttavia illumina i temi più importanti del-

(44) Per completare il panorama sull'ambito francofono segnaliamo: A. MANARAN-CHE, *L'esprit de la loi. Morale fondamentale*, Paris, Du Seuil, 1977. L'opera comprende quattro parti: 1. il luogo della morale (mostra lo spostamento della tematica morale dal privato coniugale al pubblico-politico); 2. il fondamento della morale (studio di morale biblica e digressione sul rapporto morale umana-morale cristiana); 3. lo spirito della morale (l'amore); 4. la pratica della morale (problemi dell'agire concreto). L'opera, che vuole offrire un contributo costruttivo, e non solo critico al dibattito etico, e si propone di risalire oltre i contenuti particolari verso l'antropologia sottesa, offre spunti rapsodici alla riflessione e, benché sensibile verso problemi emergenti, non dispone di una teoria elaborata che la raccomandandi come fondazione della morale cristiana. Brevvissima presentazione di H. ROTTER, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 102 (1980) 185.

H. WATTIAUX, *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale*, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1979. Centrale è il problema delle fonti della morale cristiana o dei suoi fondamenti: ricercati anzitutto nella Scrittura (e nel dogma) ed elaborati come filosofia cristiana (che sta alla teologia morale come il lievito del pensiero alla pasta) di impronta personalista; mentre si rimanda a un secondo volume lo studio delle norme e del soggetto morale. L'idea di riferimento è l'alleanza come impegno di Dio verso l'uomo e la fedeltà dell'uomo a Dio. Questo occupa le prime tre parti dell'opera, il cui metodo risulta chiaramente dalla teologia biblica; perciò troviamo qui un aspetto soltanto parziale del compito proprio della teologia morale in quanto sistematica. La quarta parte (205-241) studia i concetti di impegno e fedeltà alla luce di una filosofia morale cristiana, seguendo il personalismo di G. Marcel, M. Nédoncelle, J. Mouroux. Opzione fondamentale, vocazione che instaura una condotta, funzione ausiliaria del diritto in una morale della fedeltà ne sono i contenuti. Concordiamo con la recensione di M.-M. LABOURDETTE, in *Revue Thomiste* 80 (1980) 309-311, sulla netta separazione di quest'ultima parte da quelle di teologia biblica; essa resta un'aggiunta, sulla cui organizzazione interna si può avanzare qualche dubbio.

(45) Cf. C.E. CURRAN, *Théologie morale aux Etats-Unis: une analyse des vingt dernières années*, in *Le Supplément* n. 155 (Déc. 1985) 95-116.

la stessa; il lettore sia avvertito che il pensiero di Curran è più ampio e differenziato della nostra presentazione, che non tiene conto degli sviluppi dell'ultimo decennio⁽⁴⁶⁾. Egli è cosciente di muoversi all'interno della tradizione generale della teologia morale cattolica, ma anche di differenziarsi da quella manualistica che per lungo tempo ne fu l'espressione normale (cf. 3). Elaboriamo due punti nodali del suo pensiero: l'aspetto teologico della morale e lo schema teorico di riferimento.

La teologia morale cattolica ha sempre ritenuto «che c'è una sorgente di sapienza e conoscenza etica differente dalla rivelazione esplicita di Dio nelle Scritture» (99s.; cf. 27-29), eppure ad essa non irrelata; la loro unità è nella concreta storia salvifica (cf. 33, 203) i cui momenti essenziali (creazione, peccato, incarnazione, redenzione, risurrezione) sono insieme fondanti la configurazione teologica dell'etica (cf. 100s.)⁽⁴⁷⁾. Così la dimenticanza di uno o la mancanza di equilibrio tra i diversi momenti si ripercuotono in unilateralità nella riflessione teologica e nella vita morale, e comportano rischi di escatologismo o di immanentismo o di attualismo (dimentico della coerenza di tutta la storia della salvezza), ecc. La teologicità dell'etica va dunque vista nell'unità e differenza tra legge naturale e legge di Cristo (contro ogni forma di naturalismo) e nella dinamica totale del mistero cristiano. Questa è anche la chiave interpretativa dei testi evangelici relativi all'etica, che altrimenti restano improduttivi per l'uomo contemporaneo o portano a falsi rigorismi (cf. 5-26, specialmente 14-16, 19-24).

Lo schema teorico della riflessione morale è offerto dal metodo trascendentale, che esplica «le condizioni e la struttura nel soggetto necessarie a lui per giungere a conoscere la realtà, poiché proprio questa struttura è parte del processo conoscitivo» (61s.); esso «va oltre l'oggetto conosciuto fino alle strutture del processo conoscitivo stesso» (67s.). In riferimento a K. Rahner e più ancora a B. Lonergan, Curran presenta la verità (morale) come oggettiva non nel senso di una cosa esterna e irrelata al soggetto; e dunque una legge naturale non come «un modello ben preciso e ben definito esistente per il mondo e per il comportamento morale dell'uomo» (62); e l'agire umano non come «intrinseco dispiegamento della natura umana nella persona» (59) o come messa in pratica di una norma estrinseca; ma una verità che emerge dalle strutture conoscitive e decisionali del soggetto e la cui oggettività è fondata nel carattere intenzionale della conoscenza (cf. 67s.) che apporta significato (cf. 61s.); una legge naturale come «vocazione a trovare il significato dell'esistenza umana creativamente nella propria vita ed

(46) Ricordiamo alcuni scritti, pubblicati dalla stessa casa editrice di *Themes...: Transition and Tradition in Moral Theology*, 1979; *Moral Theology: A Continuing Journey*, 1982; *Critical Concerns in Moral Theology*, 1984; *Toward an American Catholic Moral Theology*, 1987.

(47) Cf. *Idem*, *New Perspectives in Moral Theology*, Notre Dame - London, University of Notre Dame Press, 1976, 47-86.

esperienza» (63); l'azione come ciò in cui «l'individuo dà forma e costituisce il sé come soggetto e agente morale. Mediante le nostre azioni noi facciamo noi stessi gli agenti morali che siamo. Veramente la persona umana individuale ha l'opportunità e il destino di creare il suo proprio sé morale» (208). Così il criterio dell'oggettività della conoscenza e della verità morale proviene dalla trascendenza del soggetto verso il valore. In questo contesto si può parlare di «radicale identità tra oggettività genuina e soggettività autentica» (212, cf. 221). E a proposito della coscienza si abbandona l'analisi delle facoltà separate (che assegna la coscienza all'una o all'altra di esse); il pensiero trascendentale infatti riguarda e studia la totalità del soggetto secondo i diversi livelli di consapevolezza e secondo le differenti operazioni dell'unico centro e dell'unica fonte che è il sé. Ecco perché si può «identificare la coscienza con la consapevolezza morale del soggetto come tale» (212); il giudizio di coscienza allora non è un ragionamento deduttivo dall'universale al particolare, come corrispondenza della conoscenza alla realtà esterna, ma è la tensione del soggetto alla configurazione attiva della propria esistenza. In questa prospettiva unitaria si sviluppa un'etica delle virtù (e del carattere) che qualificano e orientano il soggetto (cf. 208s.). «Uno potrebbe veramente dire che per Lonergan le norme per un'adeguata formazione della coscienza sono i precetti trascendentali che corrispondono ai livelli fondamentali di consapevolezza del soggetto e alle operazioni fondamentali: sii attento, intelligente, ragionevole, responsabile» (218; cf. 207-220). In questo contesto teorico Curran studia il peccato come opzione fondamentale negativa a partire dalla persona stessa; l'esteriorità dell'atto (o materia) è essenzialmente ambigua e ha valore solo presuntivo riguardo alla qualità morale della persona; ciò non significa affatto squalificare il significato della materia. «Una comprensione del peccato nei termini di relazionalità e di opzione fondamentale deve evitare il pericolo di non prestare sufficiente attenzione all'azione esterna vista nella sua relazione con il sé, gli altri e il mondo, indipendentemente dall'intenzionalità dell'agente» (158). E' corretto il richiamo di Curran, che tuttavia poteva integrare meglio (con l'aiuto del metodo trascendentale) materia, intenzione e relazioni della persona che (nel caso normale) sono esattamente espressioni della stessa e così non indipendenti nella loro rilevanza etica. Ciò forse origina anche una sottolineatura impropria del problema della frequenza: «Il peccato mortale visto come il culmine di un processo graduale che sbocca nella rottura di queste relazioni fondamentali è ovviamente un evento raro in confronto alla vecchia comprensione del peccato mortale» (158); «comparativamente un evento molto raro nella vita cristiana» (160; cf. 153s.); frequenza e rarità non sono categorie significative, se si pensa in termini di totalità del soggetto e di completezza delle sue relazioni.

Il referente negativo della discussione di Curran è il modello manualistico della teologia morale, il cui carattere eminente è il fisicismo,

«la tendenza a identificare l'atto morale con la struttura fisica dell'atto» (134; cf. 38). Ne consegue l'assolutizzazione di finalità biologiche o la negazione della legittimità di intervenire in determinati processi (cf. 38s.); da qui la teologia morale manualistica procede a ritenere che «certe azioni definite nei termini della loro struttura fisica o delle loro conseguenze sono sempre scorrette» (69). Al di fuori di quel modello appare chiaramente «l'impossibilità di stabilire una norma morale assoluta basata sulla descrizione fisica dell'azione considerata solo in se stessa separatamente dalla persona che pone l'azione e dall'intera comunità» (71)⁽⁴⁸⁾, anche se Curran in modo non del tutto conseguente col metodo trascendentale avverte: «Non sarebbe giustificato concludere che l'atto morale non si identifica mai con la struttura fisica e la descrizione dell'atto» (74). In rapporto al magistero della Chiesa ciò comporta che «non c'è mai stato un pronunciamento o insegnamento infallibile su una materia morale specifica; la materia propria delle azioni morali specifiche lo rende impossibile» (111). Qui si dà solo un magistero autentico non infallibile, e ciò significa che «questo particolare insegnamento è fallibile» (ib.). «Assenso religioso è il termine tecnico usato nel passato dai teologi per indicare il rispetto che deve essere dato a tale insegnamento, con l'avvertenza comunque che tale insegnamento potrebbe essere errato e non esigere assenso intellettuale» (114). Certo si può dubitare che l'ossequio religioso di cui parla *Lumen Gentium* n. 25 sia soltanto rispetto; e anche se tutti i credenti sono profeti e maestri della fede (cf. 111-118), la forma autorevole e autentica dell'insegnamento della Chiesa non è indistintamente di tutti, ma specifica ed esclusiva del soggetto episcopale e papale. E prima ancora, Curran ha denunciato il falso assolutismo della fondazione di certe norme, ma poi ha trascurato di evidenziare come la formulazione di norme particolari, benché non assoluta, possa contenere un'intelligenza morale assoluta che appare non nella formulazione normativa come tale, ma nel suo essere ripresa in un contesto di intenzionalità: il metodo trascendentale gli permetteva questo approfondimento. In ogni caso egli è ben critico anche verso l'attualismo teologico che corre «il rischio di giungere a una decisione molto specifica senza l'aiuto di criteri più generali che mediano le intuizioni cristiane ultime e di proclamare tali giudizi specifici con una certezza non garantita che talora ricorda lo stesso spirito di crociata» (104s.).

Nel dibattito sul problema delle norme Curran discute anche l'utilitarismo e la fondazione teleologica e deontologica dei giudizi morali. Cosciente della complessità del tema, sostiene un "conseguenzialismo misto" («l'obbligazione morale sorge da elementi diversi dalle conseguenze; il bene non è separato dal giusto; il modo in cui il bene o il male è compiuto dall'agente è una considerazione morale») (133), che, per quanto moderato, non ci sembra una vera terza posizione: infatti,

(48) Alcuni esempi: aborto assistito ed eutanasia (cf. 71-73) e questioni di etica sessuale (cf. 172-185).

per dirla con J. Rawls, discriminante è se il bene viene definito indipendentemente dal giusto (e allora si ha una teoria teleologica, che sopporta però concezioni notevolmente diverse di bene) o no (e allora si ha una teoria deontologica, che pure sopporta concezioni diverse di dovere e di giusto). Così il consequenzialismo misto di Curran appare come una forma di deontologia moderata. Solo del resto una teoria deontologica del giudizio morale ci sembra conciliabile con un indirizzo trascendentale, per il quale è essenziale l'auto-nomia dell'agire, la cui qualità morale non può dipendere dai beni, ma deve dipendere dal giusto (che è responsabile anche dei beni). Curran precisa poi la sua posizione distinguendo due livelli: quello del modello della vita morale (e qui preferisce un modello di relazionalità e responsabilità, alternativo a deontologia e teleologia, più aderente all'esperienza etica e ai dati teologici) e quello della formulazione di norme morali e di criteri dei concreti processi decisionali (e qui opta per il consequenzialismo misto). Viene subito da chiedersi che rapporto ci sia tra i due, visto che in un progetto etico (specie a sfondo teologico) si dovrà affermare una coerenza (benché non un'identità) tra ispirazione ideale (offerta dal modello) e attuazione concreta (offerta dalla norma): ma non ci sembra di trovare risposta a questa domanda.

Concludiamo ricordando che l'approccio trascendentale cui Curran si orienta in modo critico (cf. 215s., 219) ha mostrato ancora una volta la sua fecondità dando origine a una serie di saggi seri e stimolanti, benché il principio non sia stato svolto esaurientemente (si tratta del resto di una raccolta di articoli) né con piena coerenza, sia per alcuni mancati approfondimenti, sia perché alcune rigidità potevano essere stemperate con l'aiuto dello stesso principio.

17. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus. Volume One: Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983.

Anche quest'opera poderosa, primo volume di una quadrilogia destinata a trattare tutti gli aspetti rilevanti della vita e responsabilità del cristiano, viene da lontano, da un lungo impegno dell'autore nella ricerca di base teologico-morale, che ha i suoi antecedenti, un po' come quella di Curran, nella crisi teorica scatenata dalla *Humanae Vitae*, e intende contribuire, secondo le richieste del Vaticano II, al rinnovamento della teologia morale, evitando tuttavia ogni compromesso con quell'umanesimo secolare che, secondo Grisez, ha impedito di centrare la vita cristiana su Cristo e ha fatto allontanare non pochi teologi moralisti non solo dalla tradizione tomista, ma anche dal magistero ufficiale della Chiesa. Ecco dunque un «libro di testo di tmf per studenti nei seminari cattolici» (XXIX; cf. 24), molto articolato e ben congegnato, che aggancia subito la curiosità del lettore: la complessa ma chiara divisione in capitoli, questioni, paragrafi, sommari, appendici e note la-

scia intuire un vasto lavoro. Le recensioni ⁽⁴⁹⁾, che unanimamente riconoscono i meriti e l'originalità dell'opera, oscillano tuttavia da un massimo («Il miglior trattato postconciliare di teologia morale; non esito a dire che il manuale di Grisez si avvicina al tipo d'opera che fu la *Summa Theologiae*»: così la recensione di G. Abbà) a un minimo («Un contributo genuino alla teologia morale corrente»: così la recensione di J.R. Connery). Nostro intento è fornire una chiave di lettura dell'impianto prima e un commento di alcuni contenuti fondamentali poi.

La recensione di L. Ciccone ha avvertito la difficoltà di ricostruzione dell'impianto: esso è affidato a ben 36 capitoli senza alcuna unificazione superiore, che ora tentiamo di proporre, ovviamente in vista della comprensione dell'opera. Come sottolineato oltre che da L. Ciccone, anche da B.M. Ashley e T. Kennedy, emerge anzitutto una bipartizione significativa: dopo un'introduzione alla teologia morale (capitolo 1), si trattano i «principi comuni di moralità: libera scelta, coscienza, legge naturale e le sue implicazioni. Benché inclusi nell'insegnamento di fede questi principi sono accessibili alla ragione senza altro aiuto» (459). Sono questi i capitoli dal 2 al 18. In seguito si tratta «dei principi propri della moralità cristiana. Questi presuppongono e costruiscono sui principi comuni della moralità, ma ciò che essi aggiungono può essere conosciuto solo con la luce della fede» (ib.): sono i capitoli dal 19 al 36. Più in particolare la prima parte studia la libera scelta e il volontario (capitoli 2, 9), la coscienza e i dubbi nella formazione del suo giudizio (capitoli 3, 12), una teoria dei principi morali (capitoli dal 4 all'11) così articolata: le teorie errate o difettose (capitoli 4 e 6), i beni che fondano i principi morali e compiono la persona (capitolo 5), la legge naturale come primo principio (capitolo 7), i modi di responsabilità (incorporati nelle virtù) come specificazioni del primo principio (capitolo 8), le norme morali specifiche che derivano dai modi di responsabilità (capitolo 10) e la legge positiva in cui si incorporano molte norme morali specifiche (capitolo 11). Così i capitoli da 2 a 12 «esaminano aspetti della natura umana rilevanti per la moralità» (573), cioè una metaetica filosofica che si apre sull'etica normativa. I capitoli da 13 a 18 trattano il tema del peccato. La seconda parte pone il principio basilico della moralità cristiana, il compimento in Gesù (capitolo 19: «il presente capitolo fornisce una fondazione per il resto del volume») (459) e ne svolge il presupposto soteriologico (capitoli 20-22) e il rapporto tra fine ultimo e fini penultimi (capitolo 34). Studia quindi «le implicazioni della vita di Gesù per la vita cristiana, focalizzandosi sui nostri atti umani, il soggetto della teologia morale» (551): sono i capitoli da 23 a 33; in dettaglio: il capitolo 23 offre un panorama del tema;

(49) L. CICCONE, in *Divus Thomas Placentinus* 87 (1984) 213-221; B.M. ASHLEY, in *The Thomist* 48 (1984) 450-460; J.R. CONNERY, in *Theological Studies* 45 (1984) 754-756; G. ABBÀ, in *Salesianum* 46 (1984) 866-868; L. VOLPE, in *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 279s.; T. KENNEDY, in *Studia Moralia* 23 (1985) 310-315. Ci risulta che si stia preparando una traduzione spagnola dell'opera.

i capitoli da 24 a 28 mostrano «come Gesù ci rende possibile vivere vite umane buone in questo mondo caduto» (521): in concreto si tratta delle norme del vivere cristiano (cf. 683), cioè dell'amore come «principio centrale della moralità cristiana» (573) (sono i capitoli 24 e 25), delle virtù (che corrispondono alle beatitudini) e dei doni come determinazioni generali del primo principio di moralità, il compimento in Gesù (capitolo 26); essi conducono a norme cristiane specifiche (capitolo 27): risulta così anche la praticabilità della moralità cristiana e insieme la necessità del progresso in essa (capitolo 28); infine preghiera (capitolo 29) e sacramenti (capitoli 30-33) configurano e organizzano la vita cristiana. Il volume chiude col rapporto tra teologia morale e magistero (capitoli 35-36). Naturalmente le parti di un'opera così complessa possono essere lette e organizzate diversamente secondo la prospettiva di volta in volta assunta (cf. 18); la nostra proposta, che si basa su espliciti suggerimenti di Grisez, si pone dal punto di vista del trattato "classico" di tmf.

Già ad un primo sguardo essa mette in luce che qui si tratta certamente di considerare gli atti morali come soggetto specifico della teologia morale (cf. 18, 551), ma all'interno di una teologia completa della vita cristiana, richiamata nel titolo stesso: la via del Signore Gesù. Perciò si richiamano, benché in prospettiva teologico-morale, temi tradizionalmente assegnati alla dogmatica (come la protologia, la soteriologia, la grazia, i sacramenti) o alla spiritualità (come la preghiera) o alla teologia pastorale (cf. 21). Effettivamente c'è un diffuso disagio riguardo a una divisione rigida dei temi nelle discipline teologiche; eppure anche lo svolgimento esauriente di un tema come la vita cristiana con tutti i suoi presupposti, implicanze, conseguenze, applicazioni non è privo di rischi. Non ultimo quello della inevitabile limitatezza della competenza del teologo: «Nel tentativo di eseguire questo progetto, vedo un ostacolo capitale nel carattere transitorio e provvisorio della teologia corrente... La fluidità attuale della riflessione su Gesù, peccato originale, ultime realtà, grazia, ecc. sconcerta particolarmente, perché devo toccare tutte queste materie, ma difficilmente posso diventare esperto in ciascuno di questi campi». Da qui la decisione: «Per cercare di superare questo ostacolo mi propongo di esporre i punti dottrinali non tanto in modo sottile quanto in modo accurato, e prendo come certe per lo più posizioni comunemente tenute dai teologi cattolici fino ad anni recenti. Una riflessione fresca sulle implicazioni della fede per la vita cristiana non può attendere la sistemazione di tutte le altre questioni teologiche» (24). Ma proprio la connessione tra queste e la teologia morale non rimanda anzitutto all'unità della teologia e del modo in cui viene svolta? Che cosa allora garantisce la coerenza tra la propria proposta sistematica e le posizioni certe dei teologi? E prima ancora, posizioni certe fino ad anni recenti vanno tenute se intrinsecamente valide, altrimenti vanno corrette, completate, ecc. Il suggerimento conciliare di rinnovamento non si limita certo alla teologia morale. Questo

problema dà origine ad una certa discontinuità nell'opera di Grisez, di cui si deve ammirare nei capitoli solitamente affidati al moralista competenza e informazione, che forse non brillano altrettanto in altre parti dell'opera; così egli dà un rilievo sproporzionato nella fondazione della vita cristiana alla categoria di cooperazione e collaborazione con Dio e con Gesù (cf. ad esempio 472, 494, 507s., 520, 567s., 728-732, ecc.), categoria legittima, ma da porre in un contesto più ampio e rifinito di concetti teologici; discutibile è anche il modo di intendere il rapporto tra peccato originale e morte («Se si suppone una visione di fede dell'intento di Dio nel creare, sembra conveniente che persone corporee avrebbero dovuto essere create con il potere di evitare la morte») (352); e sono da chiarire espressioni come «l'atto di fede è un impegno personale libero mediante cui uno diventa membro della Chiesa» (88); «per coloro che non hanno udito il Vangelo, il loro impegno di base (verso un compimento umano integrale) vale come un implicito atto di fede» (226)⁽⁵⁰⁾. Un'altra difficoltà appare a proposito dell'uso della Scrittura: «Anche se farò del mio meglio per non abusare della Scrittura e di altre testimonianze della fede distorcendone il significato, non posso pretendere di maneggiare questi materiali con la competenza di uno specialista biblista. Mi sforzerò solo di usare la Scrittura e altre testimonianze come la Chiesa le usa nel suo insegnamento, per esempio come sono usate nei documenti del Vaticano II» (24). Ma qual è l'uso magisteriale della Scrittura? E' forse quello del suo significato immediato? E gli estensori dei documenti conciliari non hanno forse ampiamente consultato gli specialisti? E infine un teologo non dovrebbe cercare un'intelligenza critica della fede lasciando il compito e la qualità magisteriale al solo magistero? Effettivamente non ci sembra che Grisez disponga di una teoria ermeneutica dei testi biblici di carattere etico-normativo, anche se richiama criteri generali vincolanti, che però non sostituiscono (come forse Grisez ritiene implicitamente) il compito riflessivo della teologia (cf. 495-499). Ciò appare anche circa il metodo della teologia sistematica definito «dialettico»: «accettando la verità della fede cattolica presente nella Chiesa vivente di cui uno è membro, cerca una migliore comprensione di questa verità in cui già vive» (7; cf. 21); esso comprende meditazione e discussione, sviluppo di concetti, confronto di una verità con un'altra, rifiuto di proposizioni in contrasto con la fede, ecc. (cf. 8-10, 32). Ma specificare solo in questo modo il metodo del fare teologia significa richiamare la necessità ovvia di una discussione coerente; resta invece aperto il problema del metodo nel senso più forte, cioè dell'approccio teorico globale alla questione morale: se ad esempio tomistico, trascendentale, ermeneutico, ecc. Più avanti sarà possibile cercare una risposta alla domanda. Questo riguardo ad alcuni momenti dell'idea di teologia.

(50) Leggiamo anche: «La rivelazione include elementi, segni e miracoli, che non possono essere ragionevolmente considerati se non come divina rivelazione» (493). Si dovrebbe concludere che il non credente è o irrazionale o in mala fede?

Veniamo ora alla prima parte. Nel volume, che porta il titolo "Principi morali cristiani", il problema dei principi è del tutto centrale e costantemente ripreso e formulato. In generale il principio è una fonte (59), cioè un'origine: «realtà o verità da cui dipendono realtà e/o verità derivate» (923); principio normativo è quello che «distingue corretto da errato» (41) o «tra bene e male morale» (923): così i modi di responsabilità sono principi normativi (cf. 229, 267). Principi morali sono quelli che «dicono direttamente quali scelte fare e quali evitare» (115). Fondati nei beni umani, essi sono «verità che configurano i giudizi di coscienza di uno verso il compimento umano» (97) integrale, che è oggetto del primo principio morale; insieme «possono essere chiamati "legge naturale"» (275). Una norma morale è «uno standard di bontà per libere scelte...» (923), è «un giudizio di coscienza o contribuisce a tale giudizio» (251). La sequenza va dal primo principio ai principi di mezzo (modi di responsabilità) alle norme morali concrete o specifiche, cioè dal generale al particolare. Ma questa costruzione si regge sui beni umani di base. Definito il bene come «compimento di potenzialità che conduce ad essere e ad essere di più» (117) e distinti i beni sensibili (come ciò che emotivamente attira o ripugna) da quelli intelligibili (che caratterizzano la persona umana come tale ed esigono la sua attività giudicante) (cf. 119s., 920), è possibile individuare i beni umani basilari, quelli cioè che «perfezionano le persone umane, ... e ne sono inseparabili..., essendo aspetti delle persone nel loro fiorire individuale e comunitario», nel modo seguente, indicato insieme «dalla Scrittura e dalla riflessione razionale»: «autointegrazione, ragionevolezza pratica e autenticità, giustizia e amicizia, religione (considerata come un bene umano tra gli altri)» (133). Questi beni sono detti essenziali o riflessivi, perché risiedono nella libera scelta: essi compiono la persona come essere morale; a differenza dei beni sostantivi («vita e salute, conoscenza della verità e apprezzamento della bellezza, soddisfazione in attività ludiche e realizzazioni abili») (ib.) che pur essendo solo materia e veicolo di una vita moralmente buona (cf. 128-132) sono pure beni umani basilari. A questa lista di beni si giunge studiando «le assunzioni implicite nel proprio ragionamento pratico e quelle di altri individui e assemblee deliberative» (122), così come «dalle privazioni che mutilano tali beni» (123); ma l'invenimento delle varie forme del compimento umano è radicalmente e originariamente dischiuso dal fatto che la ragione è per sua natura pratica e così da sempre pone la domanda sul dovere (cf. 195s.). Quando a ciò si aggiunge che il primo principio della ragion pratica (il bene è da fare, il male è da evitare) è un'autoevidenza, in quanto «esprime la connessione intrinseca, necessaria tra beni umani e azioni che portano su di essi; nella riflessione su ciò che uno potrebbe fare è impossibile trascurare totalmente i beni e i mali implicati» (194), si può formulare così il primo principio morale: «Nell'agire volontariamente per i beni umani e nell'evitare ciò che si oppone ad essi, uno dovrebbe scegliere e sotto un altro aspetto

volere quelle e solo quelle possibilità, volere le quali è compatibile con una volontà rivolta a un compimento umano integrale» (184, 195).

Il primo principio morale, come si vede, riguarda i beni umani «non semplicemente in quanto costituiscono diversi possibili campi di azione, ma in quanto insieme includono la materia del compimento umano integrale» (185), cioè come sistema unico che impedisce «una limitazione non necessaria» nella scelta e «mantiene l'apertura su beni ulteriori» (186): la moralità ha ragione di totalità e non di comparazione o misurazione di beni come vorrebbero i proporzionalisti; essa sola costituisce l'orizzonte proprio di una scelta moralmente buona. Questa è guidata più da vicino da principi intermedi (o modi di responsabilità) come l'equità o l'imparzialità: «essi escludono scelte che implicano varie relazioni irragionevoli (immorali) della volontà ai beni umani» (195; sugli otto modi cf. capitolo 8). Dai modi si traggono le norme morali specifiche: «esse sono proposizioni circa un tipo di azione; il predicato caratterizza il tipo di azione normativamente, come errata, buona, obbligatoria o lecita» (254). La derivazione delle norme negative può essere vista come la conclusione da due premesse: una riguarda il rapporto di volontarietà tra quel tipo di azione e i beni umani basici, l'altra riguarda la qualifica morale che i modi forniscono per quel rapporto (cf. 255, 267). Poiché alcune norme possono essere specificate ulteriormente, può cambiare la qualifica morale; altre invece sono assolute, cioè «qualunque siano le ulteriori specificazioni, ... un atto di quel tipo è necessariamente incompatibile con l'apertura al compimento umano integrale» (257). Ecco un esempio: «Non ci si deve liberare da bambini indesiderati uccidendoli» (ib.) che secondo Grisez dovrebbe decidere la questione a sfavore dei proporzionalisti (che negano l'esistenza di norme specifiche assolute), ma che a noi sembra non conclusivo: a parte la discussione sull'inizio della vita umana, un tale esempio potrebbe trovare concordi gli avversari (senza dubbio quelli cattolici) di Grisez, data l'evidente sproporzione tra il desiderio di liberarsi di qualcuno e l'ucciderlo! Inoltre non è vero che «la descrizione dell'atto va oltre il puro comportamento, ma non così tanto da costituire la determinazione morale»; ben lungi dall'essere una «descrizione moralmente neutrale» (ib.) come Grisez ritiene, quella norma si riferisce a bambini «non desiderati», insinuando la malizia o almeno l'arbitrarietà del rifiuto, evidente nella gravità della decisione di ucciderli. Inoltre la formulazione non è precisa sotto ogni aspetto: infatti che dire se una gravidanza desiderata (e perciò un atto positivamente aperto a un compimento umano integrale) mette in pericolo la vita della madre, e non è possibile salvare entrambi? Il parallelismo poi con le norme dietetiche rischia di diventare equivoco, essendo queste solo una questione empirica, non di principi di libertà (cf. 258). Siamo d'accordo con Grisez che il «proporzionalismo non è necessario per rendere conto della non assolutezza di molte norme morali» (258s.), ma anche la sua teoria non è necessaria per rendere conto della loro (eventuale) assolu-

tezza. Il punto da discutere è il modo in cui si giudica il legame di volontarietà tra un certo tipo di azione e i beni umani basilari. Ancora un esempio di Grisez mostra la problematica: «colpire un uomo per insegnargli una lezione, con un rischio sicuro per la sua vita, è un tipo di azione che implica una volontà ostile al bene della vita» (255). Nessuno ne dubita, certamente non i proporzionalisti, data l'evidente sproporzione e perciò la possibilità solo apparente e superficiale di conflitto di beni: ma nei casi di conflitto serio e inevitabile? E ancora: una volontà «ostile» a un bene umano sarà moralmente cattiva, ma quando una volontà è ostile? Dunque l'ostilità crea cattiveria o viceversa? Sembra che Grisez ponga da una parte il tipo di volontarietà e dall'altra la qualifica morale (fornita dai modi di responsabilità): in realtà come gli esempi mostrano (indesiderato/ostile) l'oggetto dell'atto non è affatto presentato come indeterminato moralmente, e il giudizio (e la norma) morale entrano surrettiziamente.

Ma la discussione deve risalire ai modi di responsabilità, in particolare all'ottavo: «esso esclude ogni scelta di distruggere o impedire qualsiasi bene per amore di un altro o un'altra istanza dello stesso tipo di bene; esso esige riverenza per tutti i beni umani, cioè per tutte le persone» (IX). Ma come si può fondare questa esigenza di riverenza universale, o qual è la sua esatta portata? E' possibile identificare i beni umani con la persona umana? Quanto alla prima domanda non ci sembra sufficiente la risposta secondo cui quell'esigenza è un'evidente derivazione dalla necessità dell'accordo tra azione e ragione nel perseguimento del bene umano (cf. 205, 133): quell'accordo infatti è nell'intenzione fondamentale dell'agente, configura moralmente la sua azione, ma non è sempre in grado di produrre una piena efficienza nella realizzazione dei beni (proprio Grisez sa bene che la moralità è diversa dall'efficienza, anche riguardo ai beni, mentre proprio il proporzionalismo avvicina i due tipi di valutazione), anche se è in grado di evitare il contrasto con essi nel senso di una volontà cattiva. Ma il problema di fondo è indicato nella seconda domanda; già conosciamo che i beni umani basilari sono di tipo differente, esistenziale o sostantivo: ebbene come è possibile ora omogeneizzarli e chiedere uguale riverenza per la giustizia come per l'abilità professionale, per la religione come per la salute? L'equivoco sta nell'indicare ora sinteticamente quei beni come "umani": certo sono umani, ma in modo differente, cioè analogo; equivoca risulta perciò l'equiparazione tra beni umani e persone umane. Del resto «essendo il compimento umano integrale un ideale piuttosto che uno scopo, esso configura una vita buona esigendo che le azioni siano adatte alla sua realizzazione (se ciò fosse possibile) ed escludendo azioni incompatibili con esso» (226). Se dunque il problema risiede nel rapporto tra beni esistenziali e sostantivi, esso rimanda al modo in cui il bene morale origina da quello non morale, e la libera scelta origina dalla passione/inclinazione della natura⁽⁵¹⁾. Qui ci sembra che l'ap-

(51) Un approccio alla teoria dei beni umani basilari e una critica del proporzionalismo.

proccio teorico di Grisez sia un po' debole: egli pensa nei termini delle facoltà, cioè degli atti di intelligenza e degli atti di volontà (cf. capitolo 9 sul volontario), non nei termini di dinamismo del soggetto e delle sue attuazioni. Questo è particolarmente chiaro nei capitoli 2 (libera scelta libertà) e 3 (coscienza); lo indica la definizione di quest'ultima come «il giudizio migliore che uno dà su ciò che è corretto ed errato scegliere» (88), come «un atto intellettuale di giudizio» (ib.). Nessuna meraviglia a questo punto della difficoltà di mostrare l'unità tra il momento soggettivo e quello oggettivo della vita morale: il problema non viene neppure affrontato; ne consegue (ci sembra) una configurazione dell'esperienza morale come "principale", cioè come trattamento di principi in cui l'aspetto esistenziale passa decisamente in secondo ordine.

Concludiamo l'analisi della prima parte dell'opera richiamando brevemente alcuni altri punti. Il proporzionalismo viene criticato, perché presuppone la commensurabilità dei beni, tesi rifiutata da Grisez sulla base di una certa indistinzione del concetto di bene, come appena notato; diversamente il problema della misurazione dei beni non potrebbe venire risolto in modo perentoriamente negativo; del resto non è impossibile, come invece Grisez ritiene, proporre criteri limitati, ma saggi, del processo di misurazione. Ancora secondo Grisez il proporzionalismo è «assurdo e contraddittorio» (153, 161) in quanto afferma «che sarebbe errato scegliere ciò che la sua spiegazione del giudizio morale renderebbe impossibile scegliere» (160): ma non ci sembra che il proporzionalismo implichi una tale spiegazione del giudizio morale. Si può infine dubitare che il problema consista nel fatto che «i proporzionalisti erroneamente vedano come imposizioni legalistiche norme che non ammettono alcuna eccezione» (161): l'accusa di legalismo nasce dall'eventuale infondatezza dell'assolutezza di certe norme, non da una allergia verso di esse. Certamente la teoria dei beni di Grisez ha il pregio di aver tentato di superare il formalismo di tanta metafisica proponendo beni e valori con un contenuto almeno inizialmente definito; pochi dubiteranno dell'urgenza di una tale evoluzione nella riflessione etica. Ma, oltre a una scarsa ripresa di questi beni nella prospettiva dell'attività del soggetto, essi non sembrano sufficientemente fondati su un'antropologia svolta anche su base scientifica (che è infatti del tutto ignorata), assumono perciò carattere piuttosto arbitrario. Ci si poteva aspettare che un'opera per certi versi così interessante e ampia raccogliesse materiali e spunti da una ricca tradizione di filosofia morale sia metafisica che normativa quale quella anglosassone, feconda anche negli ultimi decenni; l'opera invece ha un accentuato (talora puntiglioso) carattere di dibattito intraecclesiale-statunitense. Anche il tema del peccato richiederebbe precisazioni; Grisez scrive: «Non è affatto autoevidente

smo molto simili a quello di Grisez in J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980; IDEM, *Fundamental of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 1983. Recensioni severe di J.A. LA BARGE, in *Theological Studies* 45 (1984) 753s. e di F. RICKEN, in *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 471-473.

perché c'è una rottura assoluta tra materia leggera e grave e così tra peccato veniale e mortale» (398): ciò insinua l'equivalenza tra materia e atto, mentre la prima dà solo una presunzione circa il secondo. E ancora: «Ogni atto immorale è contrario al compimento umano integrale e così... alla bontà divina» (ib.): ma appunto il peccato veniale non consiste formalmente in una contrarietà a Dio, per questo il concetto di peccato è radicalmente analogo. Mancanza di analogia appare in un'altra affermazione: «Materia leggera è la materia di atti moralmente cattivi che non violano le esigenze specifiche dell'atto di fede né alcune delle sue implicazioni per la vita ecclesiale» (399): anche il concetto di malizia è analogo. Ancora: «Molte teorie attuali propongono che anche una scelta di materia grave pienamente deliberata non rompe necessariamente l'amicizia con Dio» (398): ma questo ci sembra una caricatura della teoria dell'opzione fondamentale applicata al peccato. Chiudiamo ricordando le perplessità di alcuni interpreti di Tommaso sia sull'ispirazione tomista dell'opera, sia in specie sul modo non tomista secondo cui Grisez (e Finnis) imposta il rapporto tra essere e dovere, sia infine sul problema della incommensurabilità dei beni⁽⁵²⁾.

La seconda parte continua la tematica dei principi, ora però quelli specifici della moralità cristiana. Grisez costruisce un perfetto parallelismo tra moralità umana e cristiana: primo principio è «... il compimento in Gesù» (459), ulteriormente specificabile così: «uno dovrebbe volere quelle e solo quelle possibilità che contribuiscono al compimento umano integrale realizzato nel compimento di tutte le cose in Gesù» (605, 619)⁽⁵³⁾. Seguono gli otto modi di risposta cristiana, che sono «le benedizioni proclamate nelle otto beatitudini» e, in corrispondenza agli otto modi di responsabilità, «valgono come modi di agire caratteristici di una persona la cui volontà, ravvivata dalla carità, è diretta nella speranza verso il compimento di ogni cosa in Gesù» (653). Infine «come i modi di responsabilità, così i modi di risposta cristiana conducono a norme specifiche» (677), che Grisez esemplifica con perdonare i nemici, conformare la propria vita a quella di Gesù, camminare secondo lo Spirito (cf. 606). La necessità di specifiche norme cristiane deriva dalla situazione dell'umanità caduta che senza la fede non potrebbe concepire tali opzioni o le troverebbe non attraenti; la fede svela realisticamente la situazione dell'umanità, ma mostra anche le energie di cui l'uomo per grazia può disporre e così genera norme specifiche, necessarie perché l'uomo possa vivere integralmente la fede (tra queste

(52) Cf. G. ABBÀ, *I Christian Moral Principles di G. Grisez e la seconda pars della Summa Theologiae*, in *Salesianum* 48 (1986) 637-680; J.L. SCHULTZ, *Is-Ought: Prescribing and a Present Controversy*, in *The Thomist* 49 (1985) 1-23; P. SIMPSON, *St. Thomas on the Naturalistic Fallacy*, in *The Thomist* 51 (1987) 51-69; G. HALLETT, *The "Incommensurability" of Values*, in *The Heythrop Journal* 28 (1987) 373-387.

(53) Altre specificazioni del medesimo: «La sequela di Gesù è un principio centrale benché misterioso di vita cristiana» (568); «il principio centrale della moralità cristiana è l'amore cristiano» (573, 599); «esso è una formulazione in termini religiosi del primo principio di moralità» (617).

c'è anche la vocazione personale); «esse si trovano nei Vangeli non come un codice morale dettagliato, ma implicite nei principi morali esemplificati e insegnati da Gesù. Questi principi specificamente cristiani trasformano i modi di responsabilità in modi di risposta cristiana» (617). Ma a questo punto è necessario affrontare il rapporto tra morale umana e morale cristiana: «Le norme cristiane aggiungono delle esigenze alla comune morale umana dall'interno, specificandole, non dall'esterno, imponendo richieste extraumane su atti umani» (ib.). Ma poiché la fede offre nuove opzioni e arricchisce le altre con nuovi significati, Grisez conclude: «Circa le norme non assolute di moralità comune, esse talora cedono il posto a norme assolute nella moralità cristiana. In altri casi la specificazione cristiana di tali norme resta non assoluta, ma può caratterizzare come errato ciò che la moralità comune raccomanda, e viceversa» (677; cf. 664-667). Se la proposta di Grisez è positiva in quanto offre un approccio unitario e coerente della vita cristiana, essa presenta anche problemi. Il concetto di norma sembra allargato rispetto a quello usato nella prima parte dell'opera, fino a includere la parentesi cristiana (della cui specificità è difficile dubitare); inoltre il rapporto tra morale umana e morale cristiana sembra porsi talora sul piano della moralità assoluta (e allora a nostro avviso non si può dare contrasto) e talora sul piano della moralità storica (e allora si può dare contrasto)⁽⁵⁴⁾. In generale il problema risiede in una insufficiente (praticamente assente) riflessione sulla storicità dell'agire umano: Grisez pensa nei termini statici di principio, specificazione, eccezione, piuttosto che in quelli dinamici di libertà, atteggiamenti, interpretazione.

Molto forte è la sua sottolineatura della consistenza e dignità dei beni umani e della loro inclusione nell'amore per Dio, il che esclude false alternative; così una prospettiva di cristologia calcedonese, che unisce senza confusione divino e umano, evita di far apparire «la santità come una specie di disumanizzazione e di distruggere l'autonomia dell'ordine naturale; ... essa salvaguarda l'integrità dei beni umani, impedendo ogni supposta necessità di svalutare o negare l'umano per amore del divino...» (592; cf. 573-598). Similmente egli mostra l'unità analoga di compimento umano e pienezza divina e il contributo positivo dei beni umani alla perfezione eterna. Complessivamente si può caratterizzare l'approccio teologico alla morale in Grisez come cristocentrico (cf. XXX), privo di unilateralità cristomoniche, capace di arricchirsi di molti elementi di una teologia della vita cristiana come il rapporto tra principi morali e vocazione personale, preghiera, sacramenti. Anche l'aspetto ecclesiale è ben valorizzato: al suo interno poteva collocarsi la discussione sul magistero *in rebus morum*, che nei due ultimi capitoli dà luogo ad una trattazione un po' unilaterale e separata contro la tesi del dissenso: dimentica infatti che anche i testi del magistero

(54) Cf. gli esempi proposti a p. 666.

possono essere sottoposti a critica teologica, ad esempio quanto all'accuratezza del linguaggio⁽⁵⁵⁾. In sintesi l'opera risulta, soprattutto in alcuni capitoli, decisamente interessante e piuttosto originale. La divisione in due parti da noi proposta non va irrigidita: così ad esempio nella prima parte si tratta il peccato. Ma tale divisione ha una validità generale? Sottende ad essa l'idea di una moralità a due piani, una di validità universale, l'altra specifica per i cristiani? Tutto sommato non ci sembra, anche se la proposta di una stretta corrispondenza delle strutture formali delle due (primo principio, virtù, norme specifiche) potrebbe insinuarlo; così come il linguaggio di un «compimento umano integrale» e di un «compimento in Gesù»: Grisez poteva chiarire meglio questo punto con il rimando oltre che alla verità di un'etica non teologica, anche alla sua intrinseca non compiutezza⁽⁵⁶⁾.

Ambito ispano-portoghese⁽⁵⁷⁾

18. A. MOSER - B. LEERS, *Teologia moral: impasses e alternativas*, Petrópolis, Vozes, 1987,

Presentiamo questo volume di mf svolta nell'ottica recente⁽⁵⁸⁾ della teologia della liberazione, ma senza la pretesa di svolgere tutta la tema-

(55) Cf. la recensione di B.M. Ashley.

(56) Chiudiamo la presentazione dell'ambito anglofono ricordando: T.E. O'CONNELL, *Principles for a Catholic Morality*, New York, Seabury Press, 1978; recensione di T.A. WASSMER, in *Theological Studies* 40 (1979) 769-771; presentazione di C.E. CURRAN, in IDEM, *Critical Concerns in Moral Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, 42-49. *Principles of Catholic Moral Life*, a cura di W.E. MAY, Chicago, Franciscan Herald Press, 1981; questa raccolta di saggi, che ha un'ispirazione globale vicina a quella di Grisez, è presentata in riferimento ai singoli contributi da R. GARCIA DE HARO, in *Scripta Theologica* 16 (1984) 203-232. J. GALLAGHER, *The Basis for Christian Ethics*, New York, Paulist, 1985; recensione di J.R. CONNERY, in *Theological Studies* 47 (1986) 561s. Per quanto non ancora approdato ad un manuale non si può trascurare il contributo offerto alla discussione teologico-morale da R.A. McCormick. Tra gli altri scritti meritano particolare rilievo le "Notes on Moral Theology" pubblicate su *Theological Studies* dal 1965 al 1987; nel 1988 la rubrica continua, ma non vi appare più McCormick.

(57) Cf. A. GALINDO GARCIA, *Los manuales de moral fundamental. Arquitectura de una moral nueva*, in *Salernianum* 32 (1985) 207-221; M. VIDAL, *La théologie morale en Espagne au cours des vingt dernières années*, in *Le Supplément* n. 158 (Oct. 1986) 119-134.

(58) Per una esposizione nello stile classico cf. R. GARCIA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de teología moral*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1980 (presentazione di E. QUARELLO, in *Salesianum* 45 (1983) 337-345); IDEM, *Legge, coscienza e libertà*, Milano, Ares, 1984; IDEM, *L'agire morale e le virtù*, Milano, Ares, 1988. Può essere utile ricordare che «di fatto a livello accademico l'etica maggiormente insegnata in America Latina è un riflesso e una ripetizione della morale europea» (F. MORENO REJON, *Alla ricerca del reno e della sua giustizia: lo sviluppo dell'etica della liberazione*, in *Concilium* 20 (1984) 247, e cita C.J. SNOECK, *La teologia moral en Brasil de hoje*, in *Moralia* 4 (1982) 67-81).

tica etica della medesima⁽⁵⁹⁾; esso si presenta come un «tentativo latino-americano» (12) di ripensare la mf in modo coerente anche se non completo⁽⁶⁰⁾. Sussiste un generale accordo sul fatto che la teologia morale sia l'aspetto meno sviluppato della teologia della liberazione: F. Moreno Rejón, A. Moser, M. Vidal lo sottolineano⁽⁶¹⁾. La cosa può meravigliare, se si pensa all'interesse primario rivolto dalla stessa alla pratica e alla prassi, cosicché ha una certa plausibilità l'ipotesi che questo mancato sviluppo sia riconducibile ad una usurpazione della funzione specifica dell'etica teologica da parte della teologia della liberazione come insieme⁽⁶²⁾, la quale si troverebbe di conseguenza esposta al rischio di una riduzione in chiave etica (di prassi) del compito della teologia, rischio di cui Moser e Leers sono coscienti e che ritengono di dover superare (cf. 80). Ma una tale discussione va al di là del nostro intento.

Prendiamo tuttavia le mosse dal programma globale di una teologia morale di ispirazione liberazionista. I suoi caratteri fondamentali⁽⁶³⁾ sembrano essere: il punto di partenza è offerto sul versante oggettivo dalla condizione di oppressione del povero/impovertito e su quello soggettivo dalla opzione preferenziale in suo favore; posti in questo luogo ermeneutico (il povero e l'opzione in suo favore) si deve procedere ad una conoscenza rigorosa della realtà, ottenibile solo con la mediazione dei metodi di analisi delle scienze sociali critico-dialettiche; sorge così una razionalità dialettica o conoscenza trasformatrice delle strutture di oppressione che, confrontata con le fonti della rivelazione cristiana (momento specifico, formalmente teologico), fonda una prassi di liberazione a tutti i livelli, il cui criterio ultimo (di moralità) si esprime nella domanda: quale connessione esiste tra questa prassi storica e il compito di rendere presente la signoria di Dio? O analogamente: come essere buoni liberandosi e liberando gli altri?⁽⁶⁴⁾. Più da vicino l'etica

(59) Per una introduzione cf. *L'etica cristiana di fronte alla sfida della liberazione*, in *Concilium* 20 (1984) 185-362; J. LOIS - J.L. BARBERO, *Etica cristiana de la liberación en América Latina*, in *Moralia* 10 (1988) 91-118. Non abbiamo potuto consultare F. MORENO REJÓN, *Teología moral desde los pobres*, Madrid 1986, né C. KAMMER, *Ethics and Liberation. An Introduction*, New York, Maryknoll, 1988. Tralasciamo anche una presentazione diretta dell'etica filosofica della liberazione, il cui rappresentante maggiore è E. Dussel; sul suo pensiero cf. E.R. NOCETI, *Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberación de Enrique Dussel*, in *Salesianum* 48 (1986) 869-905.

(60) Manca infatti il capitolo sul peccato, trattato in un apposito volume della medesima collana ("Teologia e liberazione", che l'editrice Cittadella sta traducendo) da A. Moser, e mancano quelli sulla legge naturale, le norme morali, ecc. «Eppure queste realtà sono disseminate un po' dappertutto. E' un modo di valorizzarle e integrarle dentro un approccio più dinamico e articolato. Non ci impegnamo tanto a produrre titoli, quanto a dare le linee di forza e il senso profondo di quelle realtà» (19).

(61) Cf. i contributi in *Concilium* citato alla nota 59.

(62) Così pensa M. VIDAL, ib. 322-326.

(63) Li desumiamo dagli studi citati alla nota 59.

(64) Non entriamo in merito ai problemi di epistemologia generale della teologia della liberazione; cf. la rassegna e la critica di G. COLOMBO, *La Teologia della Liberazione. La questione del metodo*, in *Teologia* 12 (1987) 167-196; 264-282; 13 (1988) 3-17.

della teologia della liberazione intende essere una riflessione di parte (ma valere per tutti) razionale e scientifica, critica del sistema e delle sue strutture e perciò alternativa e non solo riformista, efficace nel suo introdurre e correggere la prassi, consapevole della sua specificità cristiana.

Così Moser e Leers la distanziano e la oppongono alla morale sia capitalista che marxista (cf. 256-265) e la caratterizzano coi principi di incarnazione, solidarietà e prassi (cf. 265-278): quest'ultima merita particolare attenzione. Talora la prassi viene rapportata alla Parola in vista di una migliore comprensione di questa, nel movimento circolare di teoria e prassi (cf. 80), dove però «la questione nevralgica è la prassi» (196); talaltra viene definita come «attività trasformatrice di una realtà storica. Sintesi di atteggiamenti e parole, il termine prassi significa un'azione fatta in tutta libertà, e che affronta, riorienta e trasforma una realtà data» (129; cf. 141-144); e ancora si avvicinano fino all'identificazione prassi e pratica (cf. 127, 129, 197): ambedue hanno il loro centro nel «fare e realizzare» (270); atti e norme poi si riferiscono alle persone concrete che devono «concretizzare, incarnare ciò che vive nel cuore e sulle labbra» (192). Si possono notare delle oscillazioni tra concezioni diverse di prassi: come ermeneutica della verità, come strategia storica collettiva e conflittuale (cf. 80) di trasformazione sociale, come esigenza di obbedienza piena e fattiva alla chiamata di Dio. Resta inoltre da chiarire il rapporto tra prassi, fare/effettuare, agire/atto che sono invece di fatto equiparati da Moser e Leers: una discussione approfondita mostrerebbe che il problema del bene non può essere occultato, e ciò proprio ai fini della sua effettuazione. Dunque qual è il rapporto tra bene e prassi di liberazione? Che fisionomia e che contenuto dà il primo alla seconda? Forse è inevitabile che il silenzio sul primo renda poco chiara anche la seconda, che rischia di diventare un'invocazione (per quanto appassionata) più che una comprensione precisa del bene da fare.

Qui cade un secondo punto centrale: la lettura della realtà deve avvenire a livello di teologia professionale col concorso «delle scienze dell'uomo e del sociale» (77): sfortunatamente di queste non c'è traccia nell'opera né sotto il profilo del loro contenuto né sotto quello del metodo secondo cui l'etica teologica le affronta. Si avanza l'esigenza, ma non si pratica il problema. Pertanto la lettura della realtà resta molto vaga (anche se la realtà della sofferenza è immane) così come suona alquanto moralistico il richiamo alla lotta contro le idolatrie moderne: potere, denaro, tecnica, piacere (cf. 226-246)⁽⁶⁵⁾ in assenza di un ripensamento in chiave di antropologia generale e di bene di queste fondamentali esperienze e categorie dell'umano. Così manca una riflessione sul rapporto tra agire umano e teorie delle istituzioni, proprio in un

(65) Se un'impressione si ricava dalla lettura di questo capitolo è che gli autori abbiano poca dimestichezza con le invocate scienze umane e sociali. Le semplificazioni sono abbondanti.

tipo di teologia che mira a contribuire a liberare il povero da strutture oppressive (peccato strutturale). A ciò non sopperisce la sottolineatura della rilevanza sociale dei comportamenti virtuosi (cf. 196-222), la cui delineazione esplicita in chiave etica suppone proprio quel "materiale" umano che qui resta inesplorato. Così forse si comprende perché il tema della liberazione non offra spazio e provocazione per quello della libertà, implicito nel pathos del richiamo alla responsabilità, ma forse imbarazzante in assenza di una riflessione sul bene e sull'agire.

V'è comunque nell'opera un tentativo di coniugare le intuizioni della teologia della liberazione con le teorie morali tradizionali: riguarda il tema della coscientizzazione e della coscienza (cf. 145-168). Senonché risalta in tutta chiarezza la differenza tra l'aspetto sociologico (coscientizzazione) e quello teologico-morale (coscienza) e l'impossibilità di «trasposizioni pure e semplici da un campo all'altro» (155). Il risultato è un riassunto delle teorie sociologiche della coscientizzazione (cf. 146-154) prima e una riproposta per niente originale del tema morale della coscienza poi (cf. 154-160): la morale che Moser e Leers chiamano "rinnovata" può concordare con la definizione di coscienza come «... l'umano specifico, considerato nel suo nucleo più intimo» (160). Ma così non appare l'apporto specifico alla ricostruzione di una teoria della coscienza.

Centrale sembra essere il concetto di storicità. Esso assicura che «tutto si trasforma, ma dentro una certa continuità. ...Esso traduce la realtà di una trasformazione, a volte molto profonda, che ri-colloca in modo diverso problemi antichi, assimila nuove coordinate, per tradurre meglio la fedeltà al Vangelo» (16). In questo contesto la storia recente della teologia morale viene ricondotta a tre schemi: quello dei manuali, della morale rinnovata (esemplificata nei manuali di B. Häring e M. Vidal) (cf. 48) e dei tentativi latino-americani (non si parla di tentativi della teologia della liberazione) (cf. 72s.)⁽⁶⁶⁾. A parte la validità intrinseca di un tale schema ricostruttivo (tendenzialmente dialettico: l'ultimo arrivato è anche il migliore) e le inevitabili semplificazioni (di cui però gli autori sono ben coscienti) (cf. 49) e la discutibilità dell'evidenza del nesso tra morale rinnovata e società capitalista del primo mondo (cf. 62-71), restano aperti nell'ultimo schema alcuni problemi, ben individuati da Moser e Leers: il rapporto fede (e teologia) e morale, il cristocentrismo e il rapporto tra la norma Cristo e altre norme (Bibbia, magistero, coscienza, ecc.), la genericità di un contenuto definito nei soli termini di liberazione, il dialogo con la morale razionale del mondo moderno (cf. 93-95). Partendo dal riconoscimento onesto che «tentativi latino-americani è un titolo pensato. Esistono ancora molte lacune da colmare, e ciò sotto i più diversi aspetti...» (95), studiamo il contributo dell'opera in questione. Svolto nella seconda parte come «le grandi coordinate» (l'alleanza, Gesù Cristo, coscientiz-

(66) Cf. anche A. MOSER, *Novas Inquietações na Teologia Moral*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 40 (1980) 252-261.

zazione e coscienza), il rapporto fede e morale, pensato in forma cristocentrica (cf. 25s., 121s.) non supera in nulla le acquisizioni della cosiddetta morale rinnovata, nonostante la sottolineatura dell'aspetto sociale della moralità cristiana e dell'aspetto politico dell'amore (cf. 135-137). Il problema del magistero e della norma morale viene affrontato non in prospettiva cristocentrica, ma nel rapporto con la coscienza (cf. 163-168) e lascia scoperto il problema ermeneutico delle norme bibliche. Il contenuto del concetto/precepto di liberazione viene svolto preferibilmente in senso socio-politico, lasciando inesplorati gli aspetti non politici dell'impegno etico (nonostante le affermazioni di polarità tra personale e sociale) (cf. 117s.); e il dialogo con la morale detta razionale è inesistente, il che dà luogo ad una tensione con l'esigenza del ruolo insostituibile attribuito alle scienze umane e sociali (ciò si può avvertire soprattutto nel capitolo IX).

L'intento degli autori era limitato e il compito difficile, sia per mancanza di una tradizione specifica, sia per i problemi che una teoria della prassi di liberazione affronta con qualche difficoltà: ciò si rivela sia a livello di antropologia fondamentale che di mf. Il risultato lascia supporre che sia necessaria una maturazione ulteriore; mentre per il momento non sembra che con quest'opera la teologia della liberazione vada oltre la morale rinnovata, raccogliendone il contributo e superandola in direzione della prassi storica; verrebbe piuttosto da pensare che la morale rinnovata possa al presente offrire una teoria più coerente (almeno in alcuni suoi rappresentanti), capace anche di integrare le preziose intuizioni dei tentativi latino-americani: come l'opzione preferenziale dei poveri, la necessità di una ripresa in chiave etica del tema di una prassi storica collettiva, il confronto con le diverse forme della razionalità scientifica moderna, e insieme di evitare le debolezze che dalla lettura di quest'opera emergono: la tendenziale identità dell'etica con l'etica sociale; la non chiara emergenza della norma del bene dalla prassi, cioè del buono dallo strategico/effettuale, il "salto" dai comportamenti di Gesù (prassi di Gesù) e dalla periphrasi biblica ai comportamenti (prassi) dell'uomo latino-americano che prende coscienza dell'oppressione senza la mediazione di ciò che la teologia morale indica come legge naturale, ma per analogia parabolica (cf. 139-144, 178-183); il rischio connesso di presentare ogni volta esigenze radicali e incondizionate, che mentre conoscono e accettano il conflitto sociale, tendono a negare serietà ai conflitti morali e a ridurre lo spazio per la differenziazione del giudizio morale stesso: un'etica eroica è senz'altro cristiana o almeno l'unica forma dell'etica cristiana? Ma con tutto ciò non si può escludere che in un prossimo futuro la teologia latino-americana della liberazione produca frutti migliori e quindi superiori in qualità la teologia morale rinnovata, che del resto, come mostra questo lavoro tutto puntato su di essa, non è né univocamente definibile né priva di problemi⁽⁶⁷⁾.

(67) Recentemente è stata pubblicata un'etica sociale svolta dal punto di vista della

C. CONCLUSIONE

Qui propriamente non si vuole (e non si può) chiudere, ma solo puntualizzare il cammino percorso dai manuali di mf a partire dal 1970. E poiché si impone il confronto con la “conclusione” del primo articolo⁽⁶⁸⁾, risulta con chiarezza crescente la centralità dei due problemi segnalati, cioè il modo della fondazione teologica dell’etica e lo schema teorico di elaborazione dell’antropologia morale. Urge avviarli verso una soluzione coerente, poiché nel frattempo emergono alcune indicazioni più precise, individuabili in modo sia negativo che positivo.

Negativamente, ci sembra diventare meno plausibile l’opzione che tende per un verso a costituire l’esperienza della modernità come contenuto etico della forma della fede cristiana e per un altro a mediare o integrare la fede con e nella sua rilevanza pratica: consegue la sovraderminazione del momento etico-pratico come luogo privilegiato dell’ermeneutica storica della fede cristiana. Abbiamo incontrato due versioni di questa opzione: una tipicamente mitteleuropea (nello *Handbuch der christlichen Ethik*), rivolta all’integrazione nel modello di civiltà di una società avanzata e una tipicamente latino-americana, rivolta alla creazione di un modello di civiltà liberante nei rapporti sociali (Moser-Leers); probabilmente non è casuale la dislocazione geografica di queste teologie, né il loro rapporto dialettico, cioè di superamento. Fede e morale (o prassi) si appiattiscono l’una sull’altra, mentre si indebolisce l’analogia, anche se ben percepita è la provocazione (talora tragica) della modernità.

Anche la riproposizione del modello classico tomista presenta punti deboli che, senza previa correzione, portano in vicoli ciechi: manca oggi quella consapevole consonanza medievale tra fede cristiana, ideale morale personale e ideale di civiltà che rendeva facilmente fruibile per la teologia una determinata conoscenza ed esperienza dell’umano; essa va maturata attraverso successivi e laboriosi schiudimenti di immagini frammentarie dell’uomo e delle sue esperienze, guadagnate via scienza, verso quella libertà che è luogo nativo dell’incontro con Dio e con se stessi. L’apprezzamento dell’agire culmina infatti nella libertà, che non è una condizione, per quanto necessaria, ma una costituzione dell’agire morale, che pure non è dato estrinsecamente rispetto all’impulso immediato, alla tradizione e a un *ethos*, esperienze infatti dotate di senso. Così risulta discutibile sia il progetto di una “*Summa Theologiae*” (anche “*Moralis*”) o “*Summa vitae christianae*” (Grisez), sia un’antropologia non mediata delle inclinazioni naturali o dei beni umani (Pinckaers e Grisez): il loro senso va guadagnato criticamente ed esibito, non essendo semplicemente già disponibile, benché esso non sia assente dal primario esperire di ogni uomo.

teologia della liberazione: E. DUSSEL, *Ética comunitária*, Petrópolis, Vozes, 1986; l’editrice Cittadella ne sta preparando la traduzione italiana.

(68) In *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 485-489.

Senza pregiudizio della loro settoriale validità e della loro capacità di provocazione, difficilmente questi modelli possono aspirare a fornire il nucleo teorico di una tmf "rinnovata", che deve per un verso riconoscere la sua insuperabile (anche se rischiosa) parzialità all'interno della teologia e per un altro portare fino in fondo l'aspetto critico del suo modo di conoscere l'uomo e l'umano. Gli approcci integrazionista, liberazionista e tomista soffrono di una pretesa troppo grande, forse evocata anche dallo stato di consapevole rinnovamento generale e fondamentale della teologia morale. Nel frattempo sembra confermarsi l'esaurimento del filone manualistico casuistico con la sua concentrazione del problema del bene sul modello privilegiato della norma particolare di azione (e più ancora dell'oggetto dell'azione): continua infatti una generale presa di distanza e una critica puntuale di esso, anche se naturalmente da posizioni diverse. Il suo principio vitale è spento, benché restino possibili certi trapianti (cf. Demmer, Grisez).

Centrale resta, anzi diviene sempre di più, il riferimento personalista, cioè l'assunzione della realtà personale come modello esplicativo generale e radicale dell'esperienza etica. Ciò comporta la prospettazione dell'integrazione tra valore, emozione e decisione, tra opzione fondamentale e atteggiamento e atto, tra esperienza e senso, tra essere presso di sé ed essere con gli altri nell'incontro, tra linguaggio normativo e linguaggio esortativo, e la presentazione e narrazione della storia di un modello. Ancora una volta ciò può essere ritrovato in parte o globalmente in diversi autori (come Demmer, Pinckaers, Curran, Grisez): il problema consiste semmai nella coerenza generale dell'approccio. A questo punto è possibile un prudente passo ulteriore. Se, come appena detto, non manca il procedimento a binomio, in un certo senso tipico della teologia cattolica, il problema si sposta sul versante del primato da riconoscere all'uno o all'altro degli elementi, o quanto meno sull'ordine dei loro rapporti. Così nel rapporto tra opzione fondamentale e singolo atto la discussione concerne la dominanza (non la rilevanza) nell'ordine morale dell'una o dell'altro; lo stesso vale per coscienza e norma materiale particolare, per libertà e determinatezza; oppure la discussione concerne il modo di affrontare il binomio: a quale momento si debba riconoscere il carattere di scaturigine dell'altro (il pensiero di Demmer è un esempio limpido di tale procedimento), cioè la qualità (morale) fondamentale e originaria e perciò unificante l'agire e la persona. Ora soprattutto appaiono le differenze, nel senso che si dicono realtà simili ma con equilibri diversi, che lasciano intravedere sullo sfondo orientamenti teorici differenti. Questi possono manifestarsi solo sporadicamente (ad esempio in Grisez), ma certo infine danno un'indirizzo prevalente alla mf. Senz'altro il bene ha ragione di totalità (*bonum ex integra causa*), ma poiché esso è diversificato, talora la totalità può essere prospettata in modi differenti.

Si diceva della centralità dell'approccio personalista, che sarebbe più ricco se potesse avvalersi dei vantaggi del metodo fenomenologico,

inteso come evidenziazione del bene morale a partire dall'analisi dei dati di coscienza offerti nell'esperienza emotiva immediata, specie in quella dell'incontro tra uomo e uomo, e sedimentati nei comportamenti tipici dei gruppi umani; così è possibile risalire dai comportamenti a ciò che come senso in essi si manifesta. Tale metodo risulta non sviluppato nei manuali di mf⁽⁶⁹⁾.

Ma l'approccio personalista può restare un'operazione solo nominalistica se il suo intento non viene portato fino in fondo. Si apre allora un passaggio, che riteniamo necessario e intrinseco allo stesso personalismo teologico, verso il metodo trascendentale: esso garantisce uno specifico equilibrio tra i termini del binomio, l'equilibrio che comprende l'agire dalla libertà e da questa discende ai contenuti, facendone espressione della libertà; che comprende la norma a partire dalla storia in cui si costituisce la verità morale, che così ha carattere personale; che comprende i beni umani nel dinamismo del bene come valore. In ultima istanza ci sembra di riconoscere qui la riaffermazione di una convinzione classica (anche tomista): quella del primato dell'atto interiore sull'atto esteriore pur nella necessaria unità dell'uno e dell'altro (compresi ovviamente non come due atti separati, ma come aspetti diversi dell'unico dinamismo dell'agire). L'approfondimento consapevolmente trascendentale del personalismo (Demmer) rende ragione di quella fondamentale intuizione/distinzione teologica e la fa valere in tutto l'impianto della mf. Per questo, allo stato attuale della ricerca, che pure lascia e deve lasciare aperti approcci teorici diversi (si noti una consistente presenza di quello tomista: Pinckaers, Grisez), nessuno dei quali riesce a risolvere ugualmente bene ogni problema e a dissolvere pienamente ogni dubbio (impresa del resto molto ardua), ci sembra di poter indicare in quell'approccio l'orientamento più soddisfacente nella prospettiva dell'etica teologica; nella teologia cattolica si tratta in pratica dell'indirizzo trascendentale della neoscolastica. Per lo meno esso può fornire il punto di incrocio e di confronto per gli altri indirizzi e ambire a creare la base per un futuro consenso⁽⁷⁰⁾. Ciò però non può avvenire senza l'approfondimento e l'elaborazione dell'antropologia, come ripresa della conoscenza dell'uomo in vista della sua responsabilità e libertà (spunti interessanti si trovano nello *Handbuch der christlichen Ethik* e in Grisez) e così del suo compito etico. In questo modo la storicità non perde la storia e la libertà non perde il corpo; e la mf smette quella veste formalistica e definitoria che la rende interprete poco fedele dell'agire morale e riflessione poco fruibile per la morale speciale. Anche la mf di indirizzo trascendentale è esposta a questo rischio; la correzione di tale deficienza ci sembra tanto più ur-

(69) In essi non prende (ancora) corpo l'indirizzo proposto dalla cosiddetta etica narrativa, né vi appare il confronto con la cosiddetta "riabilitazione della filosofia pratica".

(70) Crediamo di aver fornito basi sufficienti per questa opzione nel corso della presentazione dei diversi manuali.

gente in quanto le teorie morali non teologiche, superata la fase della mera analisi del linguaggio morale, si sforzano non solo di fondare la normatività, ma anche di proporre norme per l'agire individuale e per la convivenza civile. Ma così il teologo deve saper dire (di nuovo) le passioni, i sentimenti, le emozioni di colui che è chiamato a vivere bene e ad agire rettamente.

C'è da augurarsi infine che i futuri manuali di mf si lascino istruire un po' di più reciprocamente (per esempio tra ambiti linguistici e tra tradizioni di pensiero) e con la cultura contemporanea continuino quel processo di "*exspoliatio Aegyptiorum*" che almeno dai tempi della patristica ha costituito uno stimolo fondamentale per la ricerca teologica, anche etica.

ALBERTO BONANDI
Seminario Vescovile - Mantova

15 dicembre 1988